VISIT…

MARTIN HEIDEGGER

ÜBER DEN HUMANISMUS

VITTORIO KLOSTERMANN FRANKFURT A. M.

MARTIN HEIDEGGER · ÜBER DEN HUMANISMUS

MARTIN HEIDEGGER

ÜBER DEN HUMANISMUS

VITTORIO KLOSTERMANN FRANKFURT AM MAIN

Die vorliegende Schrift ist der für die Veröffentlichung durchgesehene und an einigen Stellen erweiterte Text eines Briefes, der im Herbst 1946 an Jean Beaufret (Paris) geschrieben wurde. Die erste Veröffentlichung erfolgte 1947 zusammen mit »Piatons Lehre von der Wahrheit« im Francke Verlag. Als selbstständige Schrift erschien der Text erstmals 1949 im Verlag Vittorio Klostermann.

Die vorliegende 10. Auflage ist wort- und seitengleich mit dem Abdruck in der 2., durchgesehenen Auflage der »Wegmarken« als Band 9 der Gesamtausgabe sowie mit dem Abdruck in der 3., durchgesehenen Auflage der Einzelausgabe der »Wegmarken«. Sie enthält damit erstmals auch die Randbemerkungen Heideggers aus seinen Handexemplaren.

10., ergänzte Auflage 2000
i Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1949
Alle Rechte vorbehalten.
Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen
ISBN 3-465-03069-9
Printed in Germany

Wir bedenken das Wesen des Handelns noch lange nicht entschieden genug. Man kennt das Handeln nur als das Bewirken einer Wirkung. Deren Wirklichkeit wird nach ihrem Nutzen geschätzt. Aber das Wesen des Handelns ist das Vollbringen. Vollbringen heißt: etwas in die Fülle seines Wesens entfalten, in diese hervor geleiten, producere. Vollbringbar ist deshalb eigentlich nur das, was schon ist. Was jedoch vor allem »ist«, ist das Sein. Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen. Es macht und bewirkt diesen. Bezug nicht. Das Denken bringt ihn nur als das, was ihm selbst vom Sein übergeben ist, dem Sein dar. Dieses Darbringen besteht darin, daß im Denken das Sein zur Sprache kommt. Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung. Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren. Das Denken wird nicht erst dadurch zur Aktion, daß von ihm eine Wirkung ausgeht oder daß es angewendet wird. Das Denken handelt, indem es denkt. Dieses Handeln ist vermutlich das einfachste und zugleich das höchste, weil es den Bezug des Seins zum Menschen angeht. Alles Wirken aber beruht im Sein und geht auf das Seiende aus. Das Denken dagegen läßt sich vom Sein in den Anspruch nehmen, um die Wahrheit des Seins zu sagen. Das Denken vollbringt dieses Lassen. Denken ist l'engagement par l'Être pour l'Être. Ich weiß nicht, ob es

• 1. Auflage 1949: Das hier Gesagte ist nicht erst zur Zeit der Niederschrift ausgedacht, sondern beruht auf dem Gang eines Weges, der 1936 begonnen wurde, im >Augenblick< eines Versuches, die Wahrheit des Seins einfach zu sagen. - Der Brief spricht immer noch in der Sprache der Metaplysik, und zwar wissentlich. Die andere Sprache bleibt im Hintergrund.

sprachlich möglich ist, dieses beides (»par « et »pour «) in einem zu sagen, nämlich durch: penser, c'est l'engagement de l'Etre. Hier soll die Form des Genitiv »de F. . .« ausdrücken, daß der Genitiv zugleich ein gen. subiectivus und obiectivus ist. Dabei sind »Subjekt« und »Objekt« ungemäße Titel der Metaphysik, die sich in der Gestalt der abendländischen »Logik« und »Grammatik« frühzeitig der Interpretation der Sprache bemächtigt hat. Was sich in diesem Vorgang verbirgt, vermögen wir heute nur erst zu ahnen. Die Befreiung der Sprache aus der Grammatik in ein ursprünglicheres Wesensgef üge ist dem Denken und Dichten aufbehalten. Das Denken ist nicht nur l'engagement dans l'action für und durch das Seiende im Sinne des Wirklichen der gegenwärtigen Situation. Das Denken ist l'engagement durch und für die Wahrheit des Seins. Dessen Geschichte ist nie vergangen, sie steht immer bevor. Die Geschichte des Seins trägt und bestimmt jede condition et Situation humaine. Damit wir erst lernen, das genannte Wesen des Denkens rein zu erfahren und das heißt zugleich zu vollziehen, müssen wir uns frei machen von der technischen Interpretation des Denkens. Deren Anfänge reichen bis zu Plato und Aristoteles zurück. Das Denken selbst gilt dort als eine τέχνη, das Verfahren des Überlegens im Dienste des Tuns und Machens. Das Überlegen aber wird hier schon aus dem Hinblick auf πρᾶξις und ποίησις gesehen. Deshalb ist das Denken, wenn es für sich genommen wird, nicht »praktisch«. Die Kennzeichnung des Denkens als θεωρία und die Bestimmung des Erkennens als des »theoretischen« Verhaltens geschieht schon innerhalb der »technischen« Auslegung des Denkens. Sie ist ein reaktiver Versuch, auch das Denken noch in eine Eigenständigkeit gegenüber dem Handeln und Tun zu retten. Seitdem ist die »Philosophie« in der ständigen Notlage, vor den »Wissenschaften« ihre Existenz zu rechtfertigen. Sie meint, dies geschehe am sichersten dadurch, daß sie sich selbst zum Range einer Wissenschaft erhebt. Dieses Bemühen aber ist die Preisgabe des Wesens des Denkens. Die Philosophie wird von der Furcht gejagt, an Ansehen und Gel-

tung zu verlieren, wenn sie nicht Wissenschaft sei. Dies gilt als ein Mangel, der mit Unwissenschaftlichkeit gleichgesetzt wird. Das Sein[a] als das Element des Denkens ist in der technischen Auslegung des Denkens preisgegeben. Die »Logik« ist die seit der Sophistik und Plato beginnende Sanktion dieser Auslegung. Man beurteilt das Denken nach einem ihm unangemessenen Maß. Diese Beurteilung gleicht dem Verfahren, das versucht, das Wesen und Vermögen des Fisches danach abzuschätzen, wieweit er imstande ist, auf dem Trockenen des Landes zu leben. Schon lange, allzu lang sitzt das Denken auf dem Trockenen. Kann man nun das Bemühen, das Denken wieder in sein Element zu bringen,»Irrationalismus « nennen ?

Diese Fragen Ihres Briefes ließen sich wohl im unmittelbaren Gespräch eher klären. Im Schriftlichen büßt das Denken leicht seine Beweglichkeit ein. Vor allem aber kann es da nur schwer die ihm eigene Mehrdimensionalität seines Bereiches innehalten. Die Strenge des Denkens[b] besteht im Unterschied zu den Wissenschaften nicht bloß in der künstlichen, das heißt technisch-theoretischen Exaktheit der Begriffe. Sie beruht darin, daß das Sagen rein im Element der Wahrheit des Seins bleibt und das Einfache seiner mannigfaltigen Dimensionen walten läßt. Aber das Schriftliche bietet andererseits den heilsamen Zwang zur bedachtsamen sprachlichen Fassung. Für heute möchte ich nur eine Ihrer Fragen herausgreifen. Deren Erörterung wirft vielleicht auch auf die anderen ein Licht.

Sie fragen: Comment redonner un sens au mot »Humanisme«? Diese Frage kommt aus der Absicht, das Wort »Humanismus« festzuhalten. Ich frage mich, ob das nötig sei. Oder ist das Unheil, das alle Titel dieser Art anrichten, noch nicht offenkundig genug? Man mißtraut zwar schon lange den »-ismen«. Aber der Markt des öffentlichen Meinens verlangt stets neue.

[a] 1. Auflage 1949: Sein als Ereignis, Ereignis: die Sage; Denken: Entsagen die Sage des Ereignisses.

b 1. Auflage 1949: >das Denken< hier schon angesetzt als Denken der Wahrheit des Seins.

Man ist immer wieder bereit, diesen Bedarf zu decken. Auch die Namen wie »Logik«, »Ethik«, »Physik« kommen erst auf, sobald das ursprüngliche Denken zu Ende geht. Die Griechen haben in ihrer großen Zeit ohne solche Titel gedacht. Nicht einmal »Philosophie« nannten sie das Denken. Dieses geht zu Ende, wenn es aus seinem Element weicht. Das Element ist das, aus dem her das Denken vermag, ein Denken zu sein. Das Element ist das eigentlich Vermögende: das Vermögen. Es nimmt sich des Denkens an und bringt es so in dessen Wesen. Das Denken, schlicht gesagt, ist das Denken des Seins. Der Genitiv sagt ein Zwiefaches. Das Denken ist des Seins, insofern das Denken, vom Sein ereignet[a], dem Sein gehört. Das Denken ist zugleich Denken des Seins, insofern das Denken, dem Sein gehörend, auf das Sein hört. Als das hörend dem Sein Gehörende ist das Denken, was es nach seiner Wesensherkunft ist. Das Denken ist —dies sagt: das Sein hat sich je geschicklich seines Wesens angenommen. Sich einer »Sache« oder einer »Person« in ihrem Wesen annehmen, das heißt: sie lieben: sie mögen. Dieses Mögenbedeutet, ursprünglicher gedacht: das Wesen schenken. Solches Mögen ist das eigentliche Wesen des Vermögens, das nicht nur dieses oder jenes leisten, sondern etwas in seiner Her-kunft »wesen«, das heißt sein lassen kann. Das Vermögen des Mögens ist es, »kraft« dessen etwas eigentlich zu sein vermag. Dieses Vermögen ist das eigentlich »Mögliche«, jenes, dessen Wesen im Mögen beruht. Aus diesem Mögen vermag das Sein das Denken. Jenes ermöglicht dieses. Das Sein als das Vermögend-Mögende ist das »Mög-liche«. Das Sein als das Element ist die »stille Kraft« des mögenden Vermögens, das heißt des Möglichen. Unsere Wörter »möglich« und »Möglichkeit« werden freilich unter der Herrschaft der »Logik« und »Metaphysik« nur gedacht im Unterschied zu »Wirklichkeit«, das heißt aus einer bestimmten —der metaphysischen — Interpretation des Seins als actus und potentia, welche Unterscheidung mit der von existentia und

[a] 1. Auflage 1949: Nur ein Wink in der Sprache der Metaphysik. Denn >Ereignis< seit 1936 das Leitwort meines Denkens.

essentia identifiziert wird. Wenn ich von der »stillen Kraft des Möglichen« spreche, meine ich nicht das possibile einer nur vorgestellten possibilitas, nicht die potentia als essentia eines actus der existentia, sondern das Sein selbst, das mögend über das Denken und so über das Wesen des Menschen und das heißt über dessen Bezug zum Sein vermag. Etwas vermögen bedeutet hier: es in seinem Wesen wahren, in seinem Element einbehalten.

Wenn das Denken zu Ende geht, indem es aus seinem Element weicht, ersetzt es diesen Verlust dadurch, daß es sich als τέχνη, als Instrument der Ausbildung und darum als Schulbetrieb und später als Kulturbetrieb eine Geltung verschafft. Die Philosophie wird allgemach zu einer Technik des Erklärens aus obersten Ursachen. Man denkt nicht mehr, sondern man beschäftigt sich mit der »Philosophie«. Im Wettbewerb solcher Beschäftigungen bieten sich diese dann öffentlich als ein . . . ismus an und versuchen, sich zu überbieten. Die Herrschaft solcher Titel ist nicht zufällig. Sie beruht, und das vor allem in der Neuzeit, auf der eigentümlichen Diktatur der Öffentlichkeit. Die sogenannte »private Existenz« ist jedoch nicht schon das wesenhafte, nämlich freie Menschsein. Sie versteift sich lediglich zu einer Verneinung des öffentlichen. Sie bleibt der von ihm abhängige Ableger und nährt sich vom bloßen Rückzug aus dem öffentlichen. Sie bezeugt so wider den eigenen Willen die Verknechtung an die Öffentlichkeit. Diese selbst ist aber die metaphysisch bedingte, weil aus der Herrschaft der Subjektivität stammende Einrichtung und Ermächtigung der Offenheit des Seienden in die unbedingte Vergegenständlichung von allem. Darum gerät die Sprache in den Dienst des Vermitteins der Verkehrswege, auf denen sich die Vergegenständlichung als die gleichförmige Zugänglichkeit von Allem für Alle unter Mißachtung jeder Grenze ausbreitet. So kommt die Sprache unter die Diktatur der Öffentlichkeit. Diese entscheidet im voraus, was verständlich ist und was als unverständlich verworfen werden muß. Was in »Sein und Zeit« (1927), §§ 27 und 35 über das

»man« gesagt ist, soll keineswegs nur einen beiläufigen Beitrag zur Soziologie liefern. Gleichwenig meint das »man« nur das ethisch-existentiell verstandene Gegenbild zum Selbstsein der Person. Das Gesagte enthält vielmehr den aus der Frage nach der Wahrheit des Seins gedachten Hinweis auf die anfängliche Zugehörigkeit des Wortes zum Sein. Dieses Verhältnis bleibt unter der Herrschaft der Subjektivität, die sich als die Öffentlichkeit darstellt, verborgen. Wenn jedoch die Wahrheit des Seins dem Denken denk-würdig geworden ist, muß auch die Besinnung auf das Wesen der Sprache einen anderen Rang erlangen. Sie kann nicht mehr bloße Sprachphilosophie sein. Nur darum enthält »Sein und Zeit« (§ 34) einen Hinweis auf die Wesensdimension der Sprache und rührt an die einfache Frage, in welcher Weise des Seins denn die Sprache als Sprache jeweils ist. Die überall und rasch fortwuchernde Verödung der Sprache zehrt nicht nur an der ästhetischen und moralischen Verantwortung in allem Sprachgebrauch. Sie kommt aus einer Gefährdung des Wesens des Menschen. Ein bloß gepflegter Sprachgebrauch beweist noch nicht, daß wir dieser Wesensgefahr schon entgangen sind. Er könnte heute sogar eher dafür sprechen, daß wir die Gefahr noch gar nicht sehen und nicht sehen können, weil wir uns ihrem Blick noch nie gestellt haben. Der neuerdings viel und reichlich spät beredete Sprachverfall ist jedoch nicht der Grund, sondern bereits eine Folge des Vorgangs, daß die Sprache unter der Herrschaft der neuzeitlichen Metaphysik der Subjektivität fast unaufhaltsam aus ihrem Element herausfällt. Die Sprache verweigert uns noch ihr Wesen: daß sie das Haus der Wahrheit des Seins ist. Die Sprache überläßt sich vielmehr unserem bloßen Wollen und Betreiben als ein Instrument der Herrschaft über das Seiende. Dieses selbst erscheint als das Wirkliche im Gewirk von Ursache und Wirkung. Dem Seienden als dem Wirklichen begegnen wir rechnend-handelnd, aber auch wissenschaftlich und philosophierend mit Erklärungen und Begründungen. Zu diesen gehört auch die Versicherung, etwas sei unerklärlich. Mit solchen Aussagen meinen wir vor dem Ge-

heimnis zu stehen. Als ob es denn so ausgemacht sei, daß die Wahrheit des Seins sich überhaupt auf Ursachen und Erklärungsgründe oder, was dasselbe ist, auf deren Unfaßlichkeit stellen lasse.

Soll aber der Mensch noch einmal in die Nähe des Seins finden, dann muß er zuvor lernen, im Namenlosen zu existieren. Er muß in gleicher Weise sowohl die Verführung durch die Öffentlichkeit als auch die Ohnmacht des Privaten erkennen. Der Mensch muß, bevor er spricht, erst vom Sein sich wieder ansprechen lassen auf die Gefahr, daß er unter diesem Anspruch wenig oder selten etwas zu sagen hat. Nur so wird dem Wort die Kostbarkeit seines Wesens, dem Menschen aber die Behausung für das Wohnen in der Wahrheit des Seins wiedergeschenkt.

Liegt nun aber nicht in diesem Anspruch an den Menschen, liegt nicht in dem Versuch, den Menschen für diesen Anspruch bereit zu machen, eine Bemühung um den Menschen? Wohin anders geht »die Sorge« als in die Richtung, den Menschen wieder in sein Wesen zurückzubringen? Was bedeutet dies anderes, als daß der Mensch (homo) menschlich (humanus) werde? So bleibt doch die Humanitas das Anliegen eines solchen Denkens; denn das ist Humanismus: Sinnen und Sorgen, daß der Mensch menschlich sei und nicht un-menschlich, »inhuman«, das heißt außerhalb seines Wesens. Doch worin besteht die Menschlichkeit des Menschen? Sie ruht in seinem Wesen.

Aber woher und wie bestimmt sich das Wesen des Menschen? Marx fordert, daß der »menschliche Mensch« erkannt und anerkannt werde. Er findet diesen in der »Gesellschaft«. Der »gesellschaftliche« Mensch ist ihm der »natürliche« Mensch. In der »Gesellschaft« wird die »Natur« des Menschen, das heißt das Ganze der »natürlichen Bedürfnisse« (Nahrung, Kleidung, Fortpflanzung, wirtschaftliches Auskommen), gleichmäßig gesichert. Der Christ sieht die Menschlichkeit des Menschen, die Humanitas des homo, aus der Abgrenzung gegen die Deitas. Er ist heilsgeschichtlich Mensch als »Kind Gottes«, das den Anspruch des

Vaters in Christus vernimmt und übernimmt. Der Mensch ist nicht von dieser Welt, insofern die »Welt«, theoretisch-platonisch gedacht, nur ein vorübergehender Durchgang zum Jenseits bleibt.

Ausdrücklich unter ihrem Namen wird die Humanitas zum erstenmal bedacht und erstrebt in der Zeit der römischen Republik. Der homo humanus setzt sich dem homo barbarus entgegen. Der homo humanus ist hier der Römer, der die römische virtus erhöht und sie veredelt durch die »Einverleibung« der von den Griechen übernommenen παιδεία. Die Griechen sind die Griechen des Spätgriechentums, deren Bildung in den Philosophenschulen gelehrt wurde. Sie betrifft die eruditio et institutio in bonas artes. Die so verstandene *naideia* wird durch »humanitas« übersetzt. Die eigentliche romanitas des homo romanus besteht in solcher humanitas. In Rom begegnen wir dem ersten Humanismus. Er bleibt daher im Wesen eine spezifisch römische Erscheinung, die aus der Begegnung des Römertums mit der Bildung des späten Griechentums entspringt. Die sogenannte Renaissance des 14. und 15. Jahrhunderts in Italien ist eine renascentia romanitatis. Weil es auf die romanitas ankommt, geht es um die humanitas und deshalb um die griechische *naideia.* Das Griechentum wird aber stets in seiner späten Gestalt und diese selbst römisch gesehen. Auch der homo romanus der Renaissance steht in einem Gegensatz zum homo barbarus. Aber das In-humane ist jetzt die vermeintliche Barbarei der gotischen Scholastik des Mittelalters. Zum historisch verstandenen Humanismus gehört deshalb stets ein Studium humanitatis, das in einer bestimmten Weise auf das Altertum zurückgreift und so jeweils auch zu einer Wiederbelebung des Griechentums wird. Das zeigt sich im Humanismus des 18. Jahrhunderts bei uns, der durch Winckelmann, Goethe und Schiller getragen ist. Hölderlin dagegen gehört nicht in den »Humanismus«, und zwar deshalb, weil er das Geschick des Wesens des Menschen anfänglicher denkt, als dieser »Humanismus« es vermag.

Versteht man aber unter Humanismus allgemein die Bemühung darum, daß der Mensch frei werde für seine Menschlichkeit und darin seine Würde finde, dann ist je nach der Auffassung der »Freiheit« und der »Natur« des Menschen der Humanismus verschieden. Insgleichen unterscheiden sich die Wege zu seiner Verwirklichung. Der Humanismus von Marx bedarf keines Rückgangs zur Antike, ebensowenig der Humanismus, als welchen Sartre den Existenzialismus begreift. In dem genannten weiten Sinne ist auch das Christentum ein Humanismus, insofern nach seiner Lehre alles auf das Seelenheil (salus aeterna) des Menschen ankommt und die Geschichte der Menschheit im Rahmen der Heilsgeschichte erscheint. So verschieden diese Arten des Humanismus nach Ziel und Grund, nach der Art und den Mitteln der jeweiligen Verwirklichung, nach der Form seiner Lehre sein mögen, sie kommen doch darin überein, daß die humanitas des homo humanus aus dem Hinblick auf eine schon feststehende Auslegung der Natur, der Geschichte, der Welt, des Weltgrundes, das heißt des Seienden im Ganzen bestimmt wird.

Jeder Humanismus gründet entweder in einer Metaphysik oder er macht sich selbst zum Grund einer solchen. Jede Bestimmung des Wesens des Menschen, die schon die Auslegung des Seienden ohne die Frage der Wahrheit des Seins voraussetzt, sei es mit Wissen, sei es ohne Wissen, ist metaphysisch. Darum zeigt sich, und zwar im Hinblick auf die Art, wie das Wesen des Menschen bestimmt wird, das Eigentümliche aller Metaphysik darin, daß sie »humanistisch« ist. Demgemäß bleibt jeder Humanismus metaphysisch. Der Humanismus fragt bei der Bestimmung der Menschlichkeit des Menschen nicht nur nicht nach dem Bezug des Seins [a] zum Menschenwesen. Der Humanismus verhindert sogar diese Frage, da er sie auf Grund seiner Herkunft aus der Metaphysik weder kennt noch versteht. Um-

[a] 1. Auflage 1949: >Sein< und >Sein selbst< gelangen durch diese Sageweise sogleich in die *Vereinzelung des Absoluten.* Aber solange das Ereignis zurückgehalten wird, solange ist diese Weise des Sagens unvermeidlich.

gekehrt kann die Notwendigkeit und die eigene Art der in der Metaphysik und durch sie vergessenen [a] Frage nach der Wahrheit des Seins nur so ans Licht kommen, daß inmitten der Herrschaft der Metaphysik die Frage gestellt wird: »Was ist Metaphysik?« Zunächst sogar muß sich jedes Fragen nach dem »Sein«, auch dasjenige nach der Wahrheit des Seins, als ein »metaphysisches« einführen.

Der erste Humanismus, nämlich der römische, und alle Arten des Humanismus, die seitdem bis in die Gegenwart aufgekommen sind, setzen das allgemeinste »Wesen« des Menschen als selbstverständlich voraus. Der Mensch gilt als das animal rationale. Diese Bestimmung ist nicht nur die lateinische Übersetzung des griechischen ζῷον λόγον ἔχον, sondern eine metaphysische Auslegung. Diese Wesensbestimmung des Menschen ist nicht falsch. Aber sie ist durch die Metaphysik bedingt. Deren Wesensherkunft und nicht nur deren Grenze ist jedoch in »Sein und Zeit« frag-würdig geworden. Das Frag-würdige ist allererst dem Denken als sein zu Denkendes anheimgegeben, keineswegs aber in den Verzehr einer leeren Zweifelsucht verstoßen.

Die Metaphysik stellt zwar das Seiende in seinem Sein vor und denkt so auch das Sein des Seienden. Aber sie denkt nicht das Sein als solches, denkt nicht den Unterschied beider (vgl. »Vom Wesen des Grundes« 1929. S. 8, außerdem »Kant und das Problem der Metaphysik« 1929. S. 225, ferner »Sein und Zeit« S. 230). Die Metaphysik fragt nicht nach der Wahrheit des Seins selbst. Sie fragt daher auch nie, in welcher Weise das Wesen des Menschen zur Wahrheit des Seins gehört. Diese Frage hat die Metaphysik nicht nur bisher nicht gestellt. Diese Frage ist der Metaphysik als Metaphysik unzugänglich. Noch wartet das Sein, daß Es selbst dem Menschen denkwürdig werde. Wie immer man im Hinblick auf die Wesensbestimmung des Menschen die ratio des animal und die Vernunft des Lebewesens bestim-

[a] Piatons Lehre von der Wahrheit, 1. Auflage 1947: Aber dieses Vergessen* ist ereignishaft zu denken von der Ἀλήθεια her.

men mag, ob als »Vermögen der Prinzipien«, ob als »Vermögen der Kategorien« oder anders, überall und jedesmal gründet das Wesen der Vernunft darin, daß für jedes Vernehmen des Seienden in seinem Sein je Sein schon gelichtet ist, daß es in seiner Wahrheit sich ereignet. Insgleichen ist mit »animal«, ζῷον, bereits eine Auslegung des »Lebens« gesetzt, die notwendig auf einer Auslegung des Seienden als ζωή und φύσις beruht, innerhalb deren das Lebendige erscheint. Außerdem aber und vor allem anderen bleibt endlich einmal zu fragen, ob überhaupt das Wesen des Menschen, anfänglich und alles voraus entscheidend, in der Dimension der Animalitas liegt. Sind wir überhaupt auf dem rechten Wege zum Wesen des Menschen, wenn wir den Menschen und solange wir den Menschen als ein Lebewesen unter anderen gegen Pflanze, Tier und Gott abgrenzen? Man kann so vorgehen, man kann in solcher Weise den Menschen innerhalb des Seienden als ein Seiendes unter anderen ansetzen. Man wird dabei stets Richtiges über den Menschen aussagen können. Aber man muß sich auch darüber klar sein, daß der Mensch dadurch endgültig in den Wesensbereich der Animalitas verstoßen bleibt, auch dann, wenn man ihn nicht dem Tier gleichsetzt, sondern ihm eine spezifische Differenz zuspricht. Man denkt im Prinzip stets den homo animalis, selbst wenn anima als animus sive mens und diese später als Subjekt, als Person, als Geist gesetzt werden. Solches Setzen ist die Art der Metaphysik. Aber dadurch wird das Wesen des Menschen zu gering geachtet und nicht seiner Herkunft gedacht, welche Wesensherkunft für das geschichtliche Menschentum stets die Wesenszukunft bleibt. Die Metaphysik denkt den Menschen von der animalitas her und denkt nicht zu seiner humanitas hin. Die Metaphysik verschließt sich dem einfachen Wesensbestand, daß der Mensch nur in seinem Wesen west, indem er vom Sein angesprochen wird. Nur aus diesem Anspruch »hat« er das gefunden, worin sein Wesen wohnt. Nur aus diesem Wohnen »hat« er »Sprache« als die Behausung, die seinem Wesen das Ekstatische wahrt. Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne

ich die Ek-sistenz des Menschen. Nur dem Menschen eignet diese Art zu sein. Die so verstandene Ek-sistenz ist nicht nur der Grund der Möglichkeit der Vernunft, ratio, sondern die Ek-sistenz ist das, worin das Wesen des Menschen die Herkunft seiner Bestimmung wahrt.

Die Ek-sistenz läßt sich nur vom Wesen des Menschen, das heißt, nur von der menschlichen Weise zu »sein« sagen; denn der Mensch allein ist, soweit wir erfahren, in das Geschick der Ek-sistenz eingelassen. Deshalb kann die Ek-sistenz auch nie als eine spezifische Art unter anderen Arten von Lebewesen gedacht werden, gesetzt daß es dem Menschen geschickt ist, das Wesen seines Seins zu denken und nicht nur Natur- und Geschichtshistorien über seine Beschaffenheit und seinen Umtrieb zu berichten. So gründet auch das, was wir aus dem Vergleich mit dem »Tier« dem Menschen als animalitas zusprechen, selbst im Wesen der Ek-sistenz. Der Leib des Menschen ist etwas wesentlich anderes als ein tierischer Organismus. Die Verirrung des Biologismus ist dadurch noch nicht überwunden, daß man dem Leiblichen des Menschen die Seele und der Seele den Geist und dem Geist das Existentielle aufstockt und lauter als bisher die Hochschätzung des Geistes predigt, um dann doch alles in das Erleben des Lebens zurückfallen zu lassen, mit der warnenden Versicherung, das Denken zerstöre durch seine starren Begriffe den Lebensstrom und das Denken des Seins verunstalte die Existenz. Daß die Physiologie und die physiologische Chemie den Menschen als Organismus naturwissenschaftlich untersuchen kann, ist kein Beweis dafür, daß in diesem »Organischen«, das heißt in dem wissenschaftlich erklärten Leib, das Wesen des Menschen beruht. Dies gilt so wenig wie die Meinung, in der Atomenergie sei das Wesen der Natur beschlossen. Es könnte doch sein, daß die Natur in der Seite, die sie der technischen Bemächtigung durch den Menschen zukehrt, ihr Wesen gerade verbirgt. So wenig das Wesen des Menschen darin besteht, ein animalischer Organismus zu sein, so wenig läßt sich diese unzureichende Wesensbestimmung des Menschen dadurch be-

seitigen und- ausgleichen, daß der Mensch mit einer unsterblichen Seele oder mit dem Vernunftvermögen oder mit dem Personcharakter ausgestattet wird. Jedesmal ist das Wesen, und zwar auf dem Grunde desselben metaphysischen Entwurfs, übergangen.

Das, was der Mensch ist, das heißt in der überlieferten Sprache der Metaphysik das »Wesen« des Menschen, beruht in seiner Ek-sistenz. Aber die so gedachte Ek-sistenz ist nicht identisch mit dem überlieferten Begriff der existentia, was Wirklichkeit bedeutet im Unterschied zu essentia als der Möglichkeit. In »Sein und Zeit« (S. 42) steht gesperrt der Satz: »Das >Wesen< des Daseins liegt in seiner Existenz.« Hier handelt es sich aber nicht um eine Entgegensetzung von existentia und essentia, weil diese beiden metaphysischen Bestimmungen des Seins überhaupt noch nicht, geschweige denn ihr Verhältnis, in Frage' stehen. Der Satz enthält noch weniger eine allgemeine Aussage über das Dasein, insofern diese im 18. Jahrhundert für das Wort »Gegenstand« aufgekommene Benennung den metaphysischen Begriff der Wirklichkeit des Wirklichen ausdrücken soll. Vielmehr sagt der Satz dieses: der Mensch west so, daß er das »Da«, das heißt die Lichtung des Seins, ist. Dieses »Sein« des Da, und nur dieses, hat den Grundzug der Ek-sistenz, das heißt des ekstatischen Innestehens in der Wahrheit des Seins. Das ekstatische Wesen des Menschen beruht in der Ek-sistenz, die von der metaphysisch gedachten existentia verschieden bleibt. Diese begreift die mittelalterliche Philosophie als actualitas. Kant stellt die existentia als die Wirklichkeit vor im Sinne der Objektivität der Erfahrung. Hegel bestimmt die existentia als die sich selbst wissende Idee der absoluten Subjektivität. Nietzsche erfaßt die existentia als die ewige Wiederkehr des Gleichen. Ob freilich durch die existentia in ihren nur dem nächsten Anschein nach verschiedenen Auslegungen als Wirklichkeit schon das Sein des Steines oder gar das Leben als das Sein der Gewächse und des Getiers zureichend gedacht ist, bleibe hier als Frage offen. In jedem Falle sind die Lebewesen, wie sie sind, ohne daß sie aus

ihrem Sein als solchem her in der Wahrheit des Seins stehen und in solchem Stehen das Wesende ihres Seins verwahren. Vermutlich ist für uns von allem Seienden, das ist, das Lebe-Wesen am schwersten zu denken, weil es uns einerseits in gewisser Weise am nächsten verwandt und andererseits doch zugleich durch einen Abgrund von unserem ek-sistenten Wesen geschieden ist. Dagegen möchte es scheinen, als sei das Wesen des Göttlichen uns näher als das Befremdende der Lebe-Wesen, näher nämlich in einer Wesensferne, die als Ferne unserem eksistenten Wesen gleichwohl vertrauter ist als die kaum auszudenkende abgründige leibliche Verwandtschaft mit dem Tier. Solche Überlegungen werfen auf die geläufige und daher immer noch voreilige Kennzeichnung des Menschen als animal rationale ein seltsames Licht. Weil Gewächs und Getier zwar je in ihre Umgebung verspannt, aber niemals in die Lichtung des Seins, und nur sie ist »Welt«, frei gestellt sind, deshalb fehlt ihnen die Sprache. Nicht aber hängen sie darum, weil ihnen die Sprache versagt bleibt, weltlos in ihrer Umgebung. Doch in diesem Wort »Umgebung« drängt sich alles Rätselhafte des Lebe-Wesens zusammen. Die Sprache ist in ihrem Wesen nicht Äußerung eines Organismus, auch nicht Ausdruck eines Lebewesens. Sie läßt sich daher auch nie vom Zeichencharakter her, vielleicht nicht einmal aus dem Bedeutungscharakter wesensgerecht denken. Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst.

Die Ek-sistenz, ekstatisch gedacht, deckt sich weder inhaltlich noch der Form nach mit der existentia. Ek-sistenz bedeutet inhaltlich Hin-aus-stehen[a] in die Wahrheit des Seins. Existentia (existence) meint dagegen actualitas, Wirklichkeit im Unterschied zur bloßen Möglichkeit als Idee. Ek-sistenz nennt die Bestimmung dessen, was der Mensch im Geschick der Wahrheit ist. Existentia bleibt der Name für die Verwirklichung dessen, was etwas, in seiner Idee erscheinend, ist. Der Satz: »Der Mensch

[a] Platons Lehre von der Wahrheit, 1. Auflage 1947: >Hinaus<: hin in das Aus des Auseinander des Unterschieds (das Da), nicht >hinaus< aus einem Innen.

ek-sistiert«, antwortet nicht auf die Frage, ob der Mensch wirklich sei oder nicht, sondern antwortet auf die Frage nach dem »Wesen« des Menschen. Diese Frage pflegen wir gleich ungemäß zu stellen, ob wir fragen, was der Mensch sei, oder ob wir fragen, wer der Mensch sei. Denn im Wer? oder Was? halten wir schon nach einem Personhaften oder nach einem Gegenstand Ausschau. Allein das Personhafte verfehlt und verbaut zugleich das Wesende der seinsgeschichtlichen Ek-sistenz nicht weniger als das Gegenständliche. Mit Bedacht schreibt daher der angeführte Satz in »Sein und Zeit« (S. 42) das Wort »Wesen« in Anführungszeichen. Das deutet an, daß sich jetzt das »Wesen« weder aus dem esse essentiae noch aus dem esse existentiae, sondern aus dem Ek-statischen des Daseins bestimmt. Als der Ek-sistierende steht der Mensch das Da-sein aus, indem er das Da als Lichtung des Seins in »die Sorge« nimmt. Das Da-sein selbst aber west als das »geworfene«. Es west im Wurf des Seins als des schickend Geschicklichen.

Die letzte Verirrung wäre es jedoch, wollte man den Satz über das eksistente Wesen des Menschen so erklären, als sei er die säkularisierte Übertragung eines von der christlichen Theologie über Gott ausgesagten Gedankens (Deus est ipsum esse) auf den Menschen; denn die Ek-sistenz ist weder die Verwirklichung einer Essenz, noch bewirkt und setzt die Ek-sistenz gar selbst das Essentielle. Versteht man den in »Sein und Zeit« genannten »Entwurf« als ein vorstellendes Setzen, dann nimmt man ihn als Leistung der Subjektivität und denkt ihn nicht so, wie »das Seinsverständnis« im Bereich der »existentialen Analytik« des »In-der-Welt-Seins« allein gedacht werden kann, nämlich als der ekstatische Bezug[a] zur Lichtung des Seins. Der zureichende Nach- und Mit-Vollzug dieses anderen, die Subjektivität verlassenden Denkens ist allerdings dadurch erschwert, daß bei der Veröffentlichung von »Sein und Zeit« der dritte Abschnitt des ersten Teiles, »Zeit und Sein« zurückgehalten wurde (vgl. »Sein

[a] 1. Auflage 1949: Ungenau, besser: ekstatisches Innestehen in der Lichtung.

und Zeit« S. 39). Hier kehrt sich das Ganze[a] um. Der fragliche Abschnitt wurde zurückgehalten, weil das Denken im zureichenden Sagen [b] dieser Kehre versagte und so mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam. Der Vortrag »Vom Wesen der Wahrheit«, der 1930 gedacht und mitgeteilt, aber erst 1943 gedruckt wurde, gibt einen gewissen Einblick in das Denken der Kehre von »Sein und Zeit« zu »Zeit und Sein«. Diese Kehre ist nicht eine Änderung des Standpunktes[0] von »Sein und Zeit«, sondern in ihr gelangt das versuchte Denken erst in die Ortschaft der Dimension, aus der »Sein und Zeit« erfahren ist, und zwar erfahren in der Grunderfahrung der Seinsvergessenheit[d]. Sartre spricht dagegen den Grundsatz des Existentialismus so aus: die Existenz geht der Essenz voran. Er nimmt dabei existentia und essentia im Sinne der Metaphysik, die seit Plato sagt: die essentia geht der existentia voraus. Sartre kehrt diesen Satz um. Aber die Umkehrung eines metaphysischen Satzes bleibt ein metaphysischer Satz. Als dieser Satz verharrt er mit der Metaphysik in der Vergessenheit der Wahrheit des Seins. Denn mag auch die Philosophie das Verhältnis von essentia und existentia im Sinne der Kontroversen des Mittelalters oder im Sinne von Leibniz oder anders bestimmen, vor all dem bleibt doch erst zu fragen, aus welchem Seinsgeschick diese Unterscheidung [e] im Sein als esse essentiae und esse existentiae vor das Denken gelangt. Zu bedenken bleibt, weshalb die Frage nach diesem Seinsgeschick niemals gefragt wurde und weshalb sie nie gedacht werden konnte. Oder ist dies, daß es so mit der Unterscheidung von essentia und existentia steht, kein Zeichen der Vergessenheit des Seins? Wir dürfen vermuten, daß dieses Ge-

[a] 1. Auflage 1949: im Was und Wie des Denkwürdigen und des Denkens.
b 1. Auflage 1949: Sichzeigenlassen.
[c] 1. Auflage 1949: d. h. der Semsfrage.
[d] 1. Auflage 1949: Vergessenheit - Λήθη — Verbergung — Entzug — Ereignis: Ereignis.
[e] 1. Auflage 1949: Diese Unterscheidung ist aber nicht identisch mit der ontologischen Differenz. Innerhalb dieser gehört jene Unterscheidung auf die >Seite< des Seins.

schick nicht auf einem bloßen Versäumnis des menschlichen Denkens beruht, geschweige denn auf einer geringeren Fähigkeit des frühen abendländischen Denkens. Die in ihrer Wesensherkunft verborgene Unterscheidung von essentia (Wesenheit) und existentia (Wirklichkeit) durchherrscht das Geschick der abendländischen und der gesamten europäisch bestimmten Geschichte.

Der Hauptsatz von Sartre über den Vorrang der existentia vor der essentia rechtfertigt indessen den Namen »Existentialismus« als einen dieser Philosophie gemäßen Titel. Aber der Hauptsatz des »Existentialismus« hat mit jenem Satz in »Sein und Zeit« nicht das geringste gemeinsam; abgesehen davon, daß in »Sein und Zeit« ein Satz über das Verhältnis von essentia und existentia noch gar nicht ausgesprochen werden kann, denn es gilt dort, ein Vor-läufiges vorzubereiten. Dies geschieht nach dem Gesagten unbeholfen genug. Das auch heute erst noch zu Sagende könnte vielleicht ein Anstoß werden, das Wesen des Menschen dahin zu geleiten, daß es denkend auf die es durchwaltende Dimension der Wahrheit des Seins achtet. Doch auch dies könnte jeweils nur dem Sein zur Würde und dem Da-sein zugunsten geschehen, das der Mensch eksistierend aussteht, nicht aber des Menschen wegen, damit sich durch sein Schaffen Zivilisation und Kultur geltend machen.

Damit wir Heutigen jedoch in die Dimension der Wahrheit des Seins gelangen, um sie bedenken zu können, sind wir daran gehalten, erst einmal deutlich zu machen, wie das Sein den Menschen angeht und wie es ihn in den Anspruch nimmt. Solche Wesenserfahrung geschieht uns, wenn uns aufgeht, daß der Mensch ist, indem er eksistiert. Sagen wir dies zunächst in der Sprache der Überlieferung, dann heißt das: die Ek-sistenz des Menschen ist seine Substanz. Deshalb kehrt in »Sein und Zeit« öfters der Satz wieder: »Die >Substanz< des Menschen ist die Existenz« (S. 117, 212, 314). Allein »Substanz« ist, seinsgeschichtlich gedacht, bereits die verdeckende Übersetzung von οὐσία, welches Wort die Anwesenheit des Anwesenden nennt und

meistens zugleich aus einer rätselhaften Zweideutigkeit das Anwesende selbst meint. Denken wir den metaphysischen Namen »Substanz« in diesem Sinne, der in »Sein und Zeit« der dort vollzogenen »phänomenologischen Destruktion« gemäß schon vorschwebt (vgl. S. 25), dann sagt der Satz »die >Substanz< des Menschen ist die Ek-sistenz« nichts anderes als: die Weise, wie der Mensch in seinem eigenen Wesen zum Sein anwest, ist das ekstatische Innestehen in der Wahrheit des Seins. Durch diese Wesensbestimmung des Menschen werden die humanistischen Auslegungen des Menschen als animal rationale, als »Person«, als geistig-seelisch-leibliches Wesen nicht für falsch erklärt und nicht verworfen. Vielmehr ist der einzige Gedanke der, daß die höchsten humanistischen Bestimmungen des Wesens des Menschen die eigentliche[3] Würde des Menschen noch nicht erfahren. Insofern ist das Denken in »Sein und Zeit« gegen den Humanismus. Aber dieser Gegensatz bedeutet nicht, daß sich solches Denken auf die Gegenseite des Humanen schlüge und das Inhumane befürworte, die Unmenschlichkeit verteidige und die Würde des Menschen herabsetze. Gegen den Humanismus wird gedacht, weil er die Humanitas des Menschen nicht hoch genug ansetzt. Freilich beruht die Wesenshoheit des Menschen nicht darin, daß er die Substanz des Seienden als dessen »Subjekt« ist, um als der Machthaber des Seins das Seiendsein des Seienden in der allzu laut gerühmten »Objektivität« zergehen zu lassen.

Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins »geworfen«, daß er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hüte, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine. Ob es und wie es erscheint, ob und wie der Gott und die Götter, die Geschichte und die Natur in die Lichtung des Seins hereinkommen, an- und abwesen, entscheidet nicht der Mensch. Die Ankunft des Seienden beruht im

[a] 1. Auflage 1949: Die ihm eigene, d. h. zu-geeignete, er-eignete Würde: Eignung und Ereignis.

Geschick[a] des Seins. Für den Menschen aber bleibt die Frage, ob er in das Schickliche seines Wesens findet, das diesem Geschick entspricht; denn diesem gemäß hat er als der Ek-sistierende die Wahrheit des Seins zu hüten. Der Mensch ist der Hirt des Seins. Darauf allein denkt »Sein und Zeit« hinaus, wenn die ekstatische Existenz als »die Sorge «erfahren ist (vgl.§44a, S.226 ff.).

Doch das Sein — was ist das Sein? Es »ist« Es selbst. Dies zu erfahren und zu sagen, muß das künftige Denken lernen. Das »Sein« — das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund. Das Sein ist wesenhaft weiter[b] denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende, sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott. Das Sein ist das Nächste. Doch die Nähe bleibt dem Menschen am fernsten. Der Mensch hält sich zunächst immer schon und nur an das Seiende. Wenn aber das Denken das Seiende als das Seiende vorstellt, bezieht es sich zwar auf das Sein. Doch es denkt in Wahrheit stets nur das Seiende als solches und gerade nicht und nie das Sein als solches. Die »Seinsfrage« bleibt immer die Frage nach dem Seienden. Die Seinsfrage ist noch gar nicht das, was dieser verfängliche Titel bezeichnet: die Frage nach dem Sein. Die Philosophie folgt auch dort, wo sie wie bei Descartes und Kant »kritisch« wird, stets dem Zug des metaphysischen Vorstellens. Sie denkt vom Seienden aus auf dieses zu, im Durchgang durch einen Hinblick auf das Sein. Denn im Lichte des Seins steht schon jeder Ausgang vom Seienden und jede Rückkehr zu ihm.

Aber die Metaphysik kennt die Lichtung des Seins entweder nur als den Herblick des Anwesenden im »Aussehen« («5ea)oder kritisch als das Gesichtete der Hin-sicht des kategorialen Vorstellens von seiten der Subjektivität. Das sagt: die Wahrheit des Seins als die Lichtung selber bleibt der Metaphysik verborgen.

[a] 1. Auflage 1949: Ge-schick: Versammlung der Epochen des brauchenden Anwesenlassens.

[b] 1. Auflage 1949: Weite: aber nicht die des Umgreifens, sondern der ereignenden Ortschaft; als die Weite der Lichtung.

Diese Verborgenheit ist jedoch nicht ein Mangel der Metaphysik, sondern der ihr selbst vorenthaltene und doch vorgehaltene Schatz ihres eigenen Reichtums. Die Lichtung selber aber ist das Sein. Sie gewährt innerhalb des Seinsgeschickes der Metaphysik erst Anblick, aus welchem her Anwesendes den zu ihm an-wesenden Menschen be-rührt, so daß der Mensch selber erst im Vernehmen (νοεῖν) an das Sein rühren kann (θιγεῖν, Aristoteles, Met. *Θ* 10). Anblick erst zieht Hin-sicht auf sich. Er überläßt sich dieser, wenn das Vernehmen zum Vor-sich-Herstellen geworden ist in der perceptio der res cogitans als des subiectum der certitudo.

Wie verhält sich jedoch, gesetzt daß wir überhaupt geradehin so fragen dürfen, das Sein zur Ek-sistenz? Das Sein selber ist das Verhältnis [a], insofern Es die Ek-sistenz in ihrem existenzialen, das heißt ekstatischen Wesen an sich hält und zu sich versammelt als die Ortschaft der Wahrheit des Seins inmitten des Seienden. Weil der Mensch als der Eksistierende in dieses Verhältnis, als welches das Sein sich selbst schickt, zu stehen kommt, indem er es ekstatisch aussteht, das heißt sorgend übernimmt, verkennt er zunächst das Nächste und hält sich an das Übernächste. Er meint sogar, dieses sei das Nächste. Doch näher als das Nächste, das Seiende, und zugleich für das gewöhnliche Denken ferner als sein Fernstes ist die Nähe selbst: die Wahrheit des Seins.

Das Vergessen der Wahrheit des Seins zugunsten des Andrangs des im Wesen unbedachten Seienden ist der Sinn des in »S. u. Z.« genannten »Verfallens«. Das Wort meint nicht einen »moralphilosophisch« verstandenen und zugleich säkularisierten Sündenfall des Menschen, sondern nennt ein wesenhaftes Verhältnis des Menschen zum Sein innerhalb des Bezugs des Seins zum Menschenwesen. Demgemäß bedeuten die präludierend gebrauchten Titel» Eigentlichkeit«[b] und » Uneigentlichkeit«

[a] Platons Lehre von der Wahrheit, 1. Auflage 1947: Verhältnis aus Verhaltenheit (Vor-enthalt) der Verweigerung (des Entzugs).

[b] 1. Auflage 1949: aus dem Eignen des Er-eignens zu denken.

nicht einen moralisch-existenziellen, nicht einen »anthropologischen« Unterschied, sondern den allererst einmal zu denkenden, weil der Philosophie bisher verborgenen, »ekstatischen« Bezug des Menschenwesens zur Wahrheit des Seins. Aber dieser Bezug ist so, wie er ist, nicht auf Grund der Ek-sistenz, sondern das Wesen der Ek-sistenz ist geschicklich existenzial-ekstatisch aus dem Wesen der Wahrheit des Seins.

Das Einzige, was das Denken, das sich in »S. u. Z.« zum erstenmal auszusprechen versucht, erlangen möchte, ist etwas Einfaches. Als dieses bleibt das Sein geheimnisvoll, die schlichte Nähe eines unaufdringlichen Waltens. Diese Nähe[a] west als die Sprache selbst. Allein die Sprache ist nicht bloß Sprache, insofern wir diese, wenn es hochkommt, als die Einheit von Lautgestalt (Schriftbild), Melodie und Rhythmus und Bedeutung (Sinn) vorstellen. Wir denken Lautgestalt und Schriftbild als den Wortleib, Melodie und Rhythmus als die Seele und das Bedeutungsmäßige als den Geist der Sprache. Wir denken die Sprache gewöhnlich aus der Entsprechung zum Wesen des Menschen, insofern dieses als animal rationale, das heißt als die Einheit von Leib-Seele-Geist vorgestellt wird. Doch wie in der Humanitas des homo animalis die Ek-sistenz und durch diese der Bezug der Wahrheit des Seins zum Menschen verhüllt bleibt, so verdeckt die metaphysisch-animalische Auslegung der Sprache deren seinsgeschichtliches Wesen. Diesem gemäß ist die Sprache das vom Sein ereignete und aus ihm durchfügte Haus des Seins. Daher gilt es, das Wesen der Sprache aus der Entsprechung zum Sein, und zwar als diese Entsprechung, das ist als Behausung des Menschenwesens zu denken.

Der Mensch aber ist nicht nur ein Lebewesen, das neben anderen Fähigkeiten auch die Sprache besitzt. Vielmehr ist die Sprache das Haus des Seins, darin wohnend der Mensch eksistiert, indem er der Wahrheit des Seins, sie hütend, gehört.

So kommt es denn bei der Bestimmung der Menschlichkeit des Menschen als der Ek-sistenz darauf an, daß nicht der Mensch

[a] 1. Aufl. 1949: im Sinne der Nahnis: lichtend bereithalten, halten als hüten.

das Wesentliche ist, sondern das Sein als die Dimension des Ekstatischen der Ek-sistenz. Die Dimension jedoch ist nicht das bekannte Räumliche. Vielmehr west alles Räumliche[a] und aller Zeit-Raum im Dimensionalen, als welches das Sein selbst ist.

Das Denken achtet auf diese einfachen Bezüge. Ihnen sucht es das gemäße Wort inmitten der langher überlieferten Sprache der Metaphysik und ihrer Grammatik. Ob dieses Denken, gesetzt daß an einem Titel überhaupt etwas liegt, sich noch als Humanismus bezeichnen läßt? Gewiß nicht, insofern der Humanismus metaphysisch denkt. Gewiß nicht, wenn er Existentialismus ist und den Satz vertritt, den Sartre ausspricht: precisement nous sommes sur un plan ou il y a seulement des hommes (L'Êxistentialisme est un humanisme p. 56). Statt dessen wäre, von »S. u. Z.« her gedacht, zu sagen: precisement nous sommes sur un plan oü il y a principalement l'Être. Woher aber kommt und was ist le plan? L'Être et le plan sind dasselbe. In »S. u. Z.« (S. 212) ist mit Absicht und Vorsicht gesagt: il y a l'Être: »es gibt« das Sein. Das il y a übersetzt das »es gibt« ungenau. Denn das »es«, was hier »gibt«, ist das Sein selbst. Das »gibt« nennt jedoch das gebende, seine Wahrheit gewährende Wesen des Seins. Das Sichgeben ins Offene mit diesem selbst ist das Sein selber.

Zugleich wird das »es gibt« gebraucht, um vorläufig die Redewendung zu vermeiden: »das Sein ist«; denn gewöhnlich wird das »ist« gesagt von solchem, was ist. Solches nennen wir das Seiende. Das Sein »ist« aber gerade nicht »das Seiende«. Wird das »ist« ohne nähere Auslegung vom Sein gesagt, dann wird das Sein allzuleicht als ein »Seiendes« vorgestellt nach der Art des bekannten Seienden, das als Ursache wirkt und als Wirkung gewirkt ist. Gleichwohl sagt schon Parmenides in der Frühzeit des Denkens: ἔστι γὰρ εἶναι »Es ist nämlich Sein«. In diesem Wort verbirgt sich das anfängliche Geheimnis für alles Denken. Vielleicht kann das »ist« in der gemäßen Weise nur

[a] Platons Lehre von der Wahrheit, 1. Auflage 1947: Raum weder neben Zeit, noch in Zeit aufgelöst, noch aus Zeit deduziert.

vom Sein gesagt werden, so daß alles Seiende nicht und nie eigentlich »ist«. Aber weil das Denken dahin erst gelangen soll, das Sein in seiner Wahrheit zu sagen, statt es wie ein Seiendes aus Seiendem zu erklären, muß für die Sorgfalt des Denkens offenbleiben, ob und wie das Sein ist.

Das ἔστι γὰρ εἶναι des Parmenides ist heute noch ungedacht. Daran läßt sich ermessen, wie es mit dem Fortschritt der Philosophie steht. Sie schreitet, wenn sie ihr Wesen achtet, überhaupt nicht fort. Sie tritt auf der Stelle, um stets dasselbe zu denken. Das Fortschreiten, nämlich fort von dieser Stelle, ist ein Irrtum, der dem Denken folgt als der Schatten, den es selbst wirft. Weil das Sein noch ungedacht ist, deshalb wird auch in »S. u. Z.« vom Sein gesagt: »es gibt«. Doch über dieses il y a kann man nicht geradezu und ohne Anhalt spekulieren. Dieses »es gibt« waltet als das Geschick des Seins. Dessen Geschichte kommt im Wort der wesentlichen Denker zur Sprache. Darum ist das Denken, das in die Wahrheit des Seins denkt, als Denken geschichtlich. Es gibt nicht ein »systematisches« Denken und daneben zur Illustration eine Historie der vergangenen Meinungen. Es gibt aber auch nicht nur, wie Hegel meint, eine Systematik, die das Gesetz ihres Denkens zum Gesetz der Geschichte machen und diese zugleich in das System aufheben könnte. Es gibt, anfänglicher gedacht, die Geschichte des Seins, in die das Denken als Andenken dieser Geschichte, von ihr selbst ereignet, gehört. Das Andenken unterscheidet sich wesentlich von dem nachträglichen Vergegenwärtigen der Geschichte im Sinne des vergangenen Vergehens. Die Geschichte geschieht nicht zuerst als Geschehen. Und dieses ist nicht Vergehen. Das Geschehen der Geschichte west als das Geschick der Wahrheit des Seins aus diesem (vgl. den Vortrag über Hölderlins Hymne »Wie wenn am Feiertage . . .«, 1941. S.31). Zum Geschick kommt das Sein, indem Es, das Sein, sich gibt. Das aber sagt, geschickhaft gedacht: Es gibt sich und versagt sich zumal. Gleichwohl ist Hegels Bestimmung der Geschichte als der Entwicklung des »Geistes« nicht unwahr. Sie ist auch nicht teils richtig, teils falsch. Sie ist so

wahr, wie die Metaphysik wahr ist, die im System zum erstenmal durch Hegel ihr absolut gedachtes Wesen zur Sprache bringt. Die absolute Metaphysik gehört mit ihren Umkehrungen durch Marx und Nietzsche in die Geschichte der Wahrheit des Seins. Was aus ihr stammt, läßt sich nicht durch Widerlegungen treffen oder gar beseitigen. Es läßt sich nur aufnehmen, indem seine Wahrheit anfänglicher in das Sein selbst zurückgeborgen und dem Bezirk einer bloß menschlichen Meinung entzogen wird. Alles Widerlegen im Felde des wesentlichen Denkens ist töricht. Der Streit zwischen den Denkern ist der »liebende Streit« der Sache selbst. Er verhilft ihnen wechselweise in die einfache Zugehörigkeit zum Selben, aus dem sie das Schickliche finden im Geschick des Seins.

Gesetzt daß der Mensch inskünftig die Wahrheit des Seins zu denken vermag, dann denkt er aus der Ek-sistenz. Ek-sistierend steht er im Geschick des Seins. Die Ek-sistenz des Menschen ist als Ek-sistenz geschichtlich, nicht aber erst deshalb, oder gar nur deshalb, weil mit dem Menschen und den menschlichen Dingen mancherlei im Verlauf der Zeit geschieht. Weil es gilt, die Ek-sistenz des Da-seins zu denken, deshalb liegt dem Denken in »S. u. Z.« so wesentlich daran, daß die Geschichtlichkeit des Daseins erfahren wird.

Aber ist nicht in »S. u. Z.« (S. 212), wo das »es gibt« zur Sprache kommt, gesagt: »Nur solange Dasein ist, gibt es Sein«? Allerdings. Das bedeutet: nur solange die Lichtung des Seins sich ereignet, übereignet sich Sein dem Menschen. Daß aber das Da, die Lichtung als Wahrheit des Seins selbst, sich ereignet, ist die Schickung des Seins selbst. Dieses ist das Geschick der Lichtung. Der Satz bedeutet aber nicht: das Dasein des Menschen im überlieferten Sinne von existentia, und neuzeitlich gedacht als die Wirklichkeit des ego cogito, sei dasjenige Seiende, wodurch das Sein erst geschaffen werde. Der Satz sagt nicht, das Sein sei ein Produkt des Menschen. In der Einleitung zu »S. u. Z.« (S.38) steht einfach und klar und sogar im Sperrdruck: »Sein ist das transcendens schlechthin.« So wie die Offenheit

der räumlichen Nähe jedes nahe und ferne Ding, von diesem her gesehen, übersteigt, so ist das Sein wesenhaft weiter als alles Seiende, weil es die Lichtung selbst ist. Dabei wird gemäß dem zunächst unvermeidlichen Ansatz in der noch herrschenden Metaphysik das Sein vom Seienden her gedacht. Nur aus solcher Hinsicht zeigt sich das Sein in einem Übersteigen und als dieses.

Die einleitende Bestimmung »Sein ist das transcendens schlechthin« nimmt die Weise, wie sich das Wesen des Seins bisher dem Menschen lichtete, in einen einfachen Satz zusammen. Diese rückblickende Bestimmung des Wesens des Seins des Seienden aus der Lichtung des Seienden als solchen bleibt für den vordenkenden Ansatz der Frage nach der Wahrheit des Seins unumgänglich. So bezeugt das Denken sein geschickliches Wesen. Ihm liegt die Anmaßung fern, von vorne anfangen zu wollen und alle vorausgegangene Philosophie für falsch zu erklären. Ob jedoch die Bestimmung des Seins als des schlichten transcendens schon das einfache Wesen der Wahrheit des Seins nennt, das und das allein ist doch allererst die Frage für ein Denken, das versucht, die Wahrheit des Seins zu denken. Darum heißt es auch S.230, daß erst aus dem »Sinn«, das heißt aus der Wahrheit des Seins, zu verstehen sei, wie Sein ist. Sein lichtet sich dem Menschen im ekstatischen Entwurf. Doch dieser Entwurf schafft nicht das Sein.

Überdies aber ist der Entwurf wesenhaft ein geworfener. Das Werfende im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst, das den Menschen in die Ek-sistenz des Da-seins als sein Wesen schickt. Dieses Geschick ereignet sich als die Lichtung des Seins, als welche es ist. Sie gewährt die Nähe zum Sein. In dieser Nähe, in der Lichtung des »Da«, wohnt der Mensch als der Ek-sistierende, ohne daß er es heute schon vermag, dieses Wohnen eigens zu erfahren und zu übernehmen. Die Nähe »des« Seins, als welche das »Da« des Daseins ist, wird in der Rede über Hölderlins Elegie »Heimkunft« (1943) von »Sein und Zeit« her gedacht, aus dem Gedicht des Sängers gesagter ver-

nommen und aus der Erfahrung der Seinsvergessenheit die »Heimat« genannt. Dieses Wort wird hier in einem wesentlichen Sinne gedacht, nicht patriotisch, nicht nationalistisch, sondern seinsgeschichtlich. Das Wesen der Heimat ist aber zugleich in der Absicht genannt, die Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen aus dem Wesen der Geschichte des Seins her zu denken. Zuletzt hat Nietzsche diese Heimatlosigkeit erfahren. Er vermochte aus ihr innerhalb der Metaphysik keinen anderen Ausweg zu finden als die Umkehrung der Metaphysik. Das aber ist die Vollendung der Ausweglosigkeit. Hölderlin jedoch ist, wenn er die »Heimkunft« dichtet, darum besorgt, daß seine »Landesleute« in ihr Wesen finden. Dieses sucht er keineswegs in einem Egoismus seines Volkes. Er sieht es vielmehr aus der Zugehörigkeit in das Geschick des Abendlandes. Allein auch das Abendland ist nicht regional als Occident im Unterschied zum Orient gedacht, nicht bloß als Europa, sondern weltgeschichtlich aus der Nähe zum Ursprung. Wir haben noch kaum begonnen, die geheimnisvollen Bezüge zum Osten zu denken, die in Hölderlins Dichtung Wort geworden sind (vgl. »Der Ister«, ferner »Die Wanderung« 3. Strophe u. ff.). Das »Deutsche« ist nicht der Welt gesagt, damit sie am deutschen Wesen genese, sondern es ist den Deutschen gesagt, damit sie aus der geschickhaften Zugehörigkeit zu den Völkern mit diesen weltgeschichtlich werden (vgl. zu Hölderlins Gedicht »Andenken«. Tübinger Gedenkschrift 1943 S. 322). Die Heimat dieses geschichtlichen Wohnens ist die Nähe zum Sein [a].

In dieser Nähe vollzieht sich, wenn überhaupt, die Entscheidung, ob und wie der Gott und die Götter sich versagen und die Nacht bleibt, ob und wie der Tag des Heiligen dämmert, ob und wie im Aufgang des Heiligen ein Erscheinen des Gottes und der Götter neu beginnen kann. Das Heilige aber, das nur erst der Wesensraum der Gottheit ist, die selbst wiederum nur die Dimension für die Götter und den Gott gewährt, kommt dann

[a] Platons Lehre von der Wahrheit, 1. Auflage 1947: Als diese Nähe verwahrt und birgt sich das Sein selbst.

allein ins Scheinen, wenn zuvor und in langer Vorbereitung das Sein selbst sich gelichtet hat und in seiner Wahrheit erfahren ist. Nur so beginnt aus dem Sein die Überwindung der Heimatlosigkeit, in der nicht nur die Menschen, sondern das Wesen des Menschen umherirrt.

Die so zu denkende Heimatlosigkeit beruht in der Seinsverlassenheit des Seienden. Sie ist das Zeichen der Seinsvergessenheit. Dieser zufolge bleibt die Wahrheit des Seins ungedacht. Die Seinsvergessenheit bekundet sich mittelbar darin, daß der Mensch immer nur das Seiende betrachtet und bearbeitet. Weil er dabei nicht umhin kann, das Sein in der Vorstellung zu haben, wird auch das Sein nur als das »Generellste« und darum Umfassende des Seienden oder als eine Schöpfung des unendlichen Seienden oder als das Gemachte eines endlichen Subjekts erklärt. Zugleich steht von altersher »das Sein« für »das Seiende« und umgekehrt dieses für jenes, beide wie umgetrieben in einer seltsamen und noch unbedachten Verwechslung.

Das Sein als das Geschick, das Wahrheit schickt, bleibt verborgen. Aber das Weltgeschick kündigt sich in der Dichtung an, ohne daß es schon als Geschichte des Seins offenbar wird. Das weltgeschichtliche Denken Hölderlins, das im Gedicht »Andenken« zum Wort kommt, ist darum wesentlich anfänglicher und deshalb zukünftiger als das bloße Weltbürgertum Goethes. Aus demselben Grunde ist der Bezug Hölderlins zum Griechentum etwas wesentlich anderes als Humanismus. Darum haben die jungen Deutschen, die von Hölderlin wußten, angesichts des Todes Anderes gedacht und gelebt als das, was die Öffentlichkeit als deutsche Meinung ausgab.

Die Heimatlosigkeit wird ein Weltschicksal. Darum ist es nötig, dieses Geschick seinsgeschichtlich zu denken. Was Marx in einem wesentlichen und bedeutenden Sinne von Hegel her als die Entfremdung des Menschen erkannt hat, reicht mit seinen Wurzeln in die Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen zurück. Diese wird, und zwar aus dem Geschick des Seins in der Gestalt der Metaphysik hervorgerufen, durch sie verfestigt und

zugleich von ihr als Heimatlosigkeit verdeckt. Weil Marx, indem er die Entfremdung erfährt, in eine wesentliche Dimension der Geschichte hineinreicht, deshalb ist die marxistische Anschauung von der Geschichte der übrigen Historie überlegen. Weil aber weder Husserl noch, soweit ich bisher sehe, Sartre die Wesentlichkeit des Geschichtlichen im Sein erkennen, deshalb kommt weder die Phänomenologie, noch der Existentialismus in diejenige Dimension, innerhalb deren erst ein produktives Gespräch mit dem Marxismus möglich wird.

Hierzu ist freilich auch nötig, daß man sich von den naiven Vorstellungen über den Materialismus und von den billigen Widerlegungen, die ihn treffen sollen, freimacht. Das Wesen des Materialismus besteht nicht in der Behauptung, alles sei nur Stoff, vielmehr in einer metaphysischen Bestimmung, der gemäß alles Seiende als das Material der Arbeit erscheint. Das neuzeitlich-metaphysische Wesen der Arbeit ist in Hegels »Phänomenologie des Geistes« vorgedacht als der sich selbst einrichtende Vorgang der unbedingten Herstellung, das ist Vergegenständlichung des Wirklichen durch den als Subjektivität erfahrenen Menschen. Das Wesen des Materialismus verbirgt sich im Wesen der Technik, über die zwar viel geschrieben, aber wenig gedacht wird. Die Technik ist in ihrem Wesen ein seinsgeschichtliches Geschick der in der Vergessenheit ruhenden Wahrheit des Seins. Sie geht nämlich nicht nur im Namen auf die τέχνη der Griechen zurück, sondern sie stammt wesensgeschichtlich aus der τέχνη als einer Weise des das ἀληθεύειν, heißt des Offenbarmachens des Seienden. Als eine Gestalt der Wahrheit gründet die Technik in der Geschichte der Metaphysik. Diese selbst ist eine ausgezeichnete und die bisher allein übersehbare Phase der Geschichte des Seins. Man mag zu den Lehren des Kommunismus und zu deren Begründung in verschiedener Weise Stellung nehmen, seinsgeschichtlich steht fest, daß sich in ihm eine elementare Erfahrung dessen ausspricht, was weltgeschichtlich ist. Wer den »Kommunismus« nur als »Partei« oder als »Weltanschauung« nimmt, denkt in der gleichen Weise

zu kurz wie diejenigen, die beim Titel »Amerikanismus« nur und dazu noch abschätzig einen besonderen Lebensstil meinen. Die Gefahr[a], in die das bisherige Europa immer deutlicher gedrängt wird, besteht vermutlich darin, daß allem zuvor sein Denken — einst seine Größe — hinter dem Wesensgang des anbrechenden Weltgeschickes zurückfällt[b], das gleichwohl in den Grundzügen seiner Wesensherkunft europäisch bestimmt bleibt. Keine Metaphysik, sie sei idealistisch, sie sei materialistisch, sie sei christlich, kann ihrem Wesen nach, und keineswegs nur in den versuchten Anstrengungen, sich zu entfalten, das Geschick noch ein-holen, dies meint: denkend erreichen und versammeln, was in einem erfüllten Sinn von Sein jetzt ist[c].

Angesichts der wesenhaften Heimatlosigkeit des Menschen zeigt sich dem seinsgeschichtlichen Denken das künftige Geschick des Menschen darin, daß er in die Wahrheit des Seins findet und sich zu diesem Finden auf den Weg macht. Jeder Nationalismus ist metaphysisch ein Anthropologismus und als solcher Subjektivismus. Der Nationalismus wird durch den bloßen Internationalismus nicht überwunden, sondern nur erweitert und zum System erhoben. Der Nationalismus wird dadurch so wenig zur Humanitas gebracht und aufgehoben, wie der Individualismus durch den geschichtslosen Kollektivismus. Dieser ist die Subjektivität[d] des Menschen in der Totalität. Er voll-

[a] 1. Auflage 1949: Die Gefahr ist inzwischen deutlicher ans Licht gekommen. Der Rückfall des Denkens in die Metaphysik nimmt eine neue Form an: Es ist das Ende der Philosophie im Sinne der vollständigen Auflösung in die Wissenschaften, deren Einheit sich gleichfalls neu in der Kybernetik entfaltet. Die Macht der Wissenschaft läßt sich nicht durch einen irgendwie gearteten Eingriff und Angriff stoppen, weil >die Wissenschaft in das Ge-stell gehört, das noch das Ereignis verstellt.

[b] 1. Auflage 1949: Rückfall in die Metaphysik.

[c] Platons Lehre von der Wahrheit, 1. Auflage 1947: Was ist jetzt — jetzt im Zeitalter des Willens zum Willen? Jetzt ist die unbedingte Verwahrlosung, das Wort streng seinsgeschichtlich gedacht: wahr-los; umgekehrt: geschicklich.

[d] 1. Auflage 1949: Die Industriegesellschaft als das maßgebende Subjekt — und das Denken als >Politik<.

zieht ihre unbedingte Selbstbehauptung. Diese läßt sich nicht rückgängig machen. Sie läßt sich durch ein halbseitig vermittelndes Denken nicht einmal zureichend erfahren. Überall kreist der Mensch, ausgestoßen aus der Wahrheit des Seins, um sich selbst als das animal rationale.

Das Wesen des Menschen besteht aber darin, daß er mehr ist als der bloße Mensch, insofern dieser als das vernünftige Lebewesen vorgestellt wird. »Mehr« darf hier nicht additiv verstanden werden, als sollte die überlieferte Definition des Menschen zwar die Grundbestimmung bleiben, um dann nur durch einen Zusatz des Existenziellen eine Erweiterung zu erfahren. Das »mehr« bedeutet: ursprünglicher und darum im Wesen wesentlicher. Aber hier zeigt sich das Rätselhafte: der Mensch ist in der Geworfenheit. Das sagt: der Mensch ist als der ek-sistierende Gegenwurf des Seins [a] insofern mehr denn das animal rationale, als er gerade weniger ist im Verhältnis zum Menschen, der sich aus der Subjektivität begreift. Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins. In diesem »weniger« büßt der Mensch nichts ein, sondern er gewinnt, indem er in die Wahrheit des Seins gelangt. Er gewinnt die wesenhafte Armut des Hirten, dessen Würde darin beruht, vom Sein selbst in die Wahrnis seiner Wahrheit gerufen zu sein. Dieser Ruf kommt als der Wurf, dem die Geworfenheit des Daseins entstammt. Der Mensch ist in seinem seinsgeschichtlichen Wesen das Seiende, dessen Sein als Ek-sistenz darin besteht, daß es in der Nähe des Seins wohnt. Der Mensch ist der Nachbar des Seins.

Aber, so werden Sie mir schon längst entgegnen wollen, denkt solches Denken nicht gerade die Humanitas des homo humanus? Denkt es diese Humanitas nicht in einer so entscheidenden Bedeutung, wie sie keine Metaphysik gedacht hat und je denken kann? Ist das nicht »Humanismus« im äußersten Sinn? Gewiß. Es ist der Humanismus, der die Menschheit des Men-

[a] 1. Auflage 1949: besser: im Sein qua Ereignis.

sehen aus der Nähe zum Sein denkt. Aber es ist zugleich der Humanismus, bei dem nicht der Mensch, sondern das geschichtliche Wesen des Menschen in seiner Herkunft aus der Wahrheit des Seins auf dem Spiel steht. Aber steht und fällt in diesem Spiel dann nicht zugleich die Ek-sistenz des Menschen? So ist es.

In »S. u. Z.« wird (S. 38) gesagt, daß alles Fragen der Philosophie »in die Existenz zurückschlägt«. Aber die Existenz ist hier nicht die Wirklichkeit des ego cogito. Sie ist auch nicht nur die Wirklichkeit der mit- und für-einander wirkenden und so zu sich selbst kommenden Subjekte. »Ek-sistenz« ist im fundamentalen Unterschied zu aller existentia und »existence« das ek-statische Wohnen in der Nähe des Seins. Sie ist die Wächterschaft, das heißt die Sorge für das Sein. Weil in diesem Denken etwas Einfaches zu denken ist, deshalb fällt es dem als Philosophie überlieferten Vorstellen so schwer. Allein das Schwierige besteht nicht darin, einem besonderen Tiefsinn nachzuhängen und verwickelte Begriffe zu bilden, sondern es verbirgt sich in dem Schritt-zurück, der das Denken in ein erfahrendes Fragen eingehen und das gewohnte Meinen der Philosophie fallen läßt.

Man meint allenthalben, der Versuch in »Sein und Zeit« sei in eine Sackgasse geraten. Lassen wir diese Meinung auf sich beruhen. Über »Sein und Zeit« ist das Denken, das in der so betitelten Abhandlung einige Schritte versucht, auch heute nicht hinausgekommen. Vielleicht ist es aber inzwischen um einiges eher in seine Sache hineingekommen. Solange die Philosophie jedoch sich nur damit beschäftigt, ständig die Möglichkeit zu verbauen, sich erst auf die Sache des Denkens, nämlich die Wahrheit des Seins, einzulassen, steht sie gesichert außerhalb der Gefahr, jemals an der Härte ihrer Sache zu zerbrechen. Darum ist das »Philosophieren« über das Scheitern durch eine Kluft getrennt von einem scheiternden Denken. Wenn dieses einem Menschen glücken dürfte, geschähe kein Unglück. Ihm würde das einzige Geschenk, das dem Denken aus dem Sein zukommen könnte.

Allein auch dies gilt: die Sache des Denkens ist nicht dadurch erreicht, daß nun ein Gerede über »die Wahrheit des Seins« und über die »Seinsgeschichte« auf die Bahn gebracht wird. Alles liegt einzig daran, daß die Wahrheit des Seins zur Sprache komme und daß das Denken in diese Sprache gelange. Vielleicht verlangt dann die Sprache weit weniger das überstürzte Aussprechen als vielmehr das rechte Schweigen. Doch wer von uns Heutigen möchte sich einbilden, seine Versuche zu denken seien auf dem Pfad des Schweigens heimisch? Wenn es weit geht, könnte unser Denken vielleicht auf die Wahrheit des Seins hinweisen, und zwar auf sie als das zu Denkende. Sie wäre damit eher dem bloßen Ahnen und Meinen entzogen und dem rar gewordenen Hand-werk der Schrift zugewiesen. Die Sachen, an denen etwas ist, kommen, auch wenn sie nicht für die Ewigkeit bestimmt sind, selbst in spätester Zeit noch rechtzeitig.

Ob der Bereich der Wahrheit des Seins eine Sackgasse oder ob er das Freie ist, worin die Freiheit ihr Wesen spart, möge jeder beurteilen, nachdem er selbst versucht hat, den gewiesenen Weg zu gehen oder, was noch besser ist, einen besseren, das heißt einen der Frage gemäßen Weg zu bahnen. Auf der vorletzten Seite von »S. u. Z.« (S. 437) stehen die Sätze: »der *Streit* bezüglich der Interpretation des Seins (das heißt also nicht des Seienden, auch nicht des Seins des Menschen) kann nicht geschlichtet werden, *weil er noch nicht einmal entfacht ist.* Und am Ende läßt er sich nicht »vom Zaun brechen«, sondern das Entfachen des Streites bedarf schon einer Zurüstung. Hierzu allein ist die vorliegende Untersuchung unterwegs.« Diese Sätze gelten heute noch nach zwei Jahrzehnten. Bleiben wir auch in den kommenden Tagen auf dem Weg als Wanderer in die Nachbarschaft des Seins. Die Frage, die Sie stellen, hilft, den Weg zu verdeutlichen.

Sie fragen: Comment redonner un sens au mot »Humanisme«? »Auf welche Weise läßt sich dem Wort Humanismus ein Sinn zurückgeben?« Ihre Frage setzt nicht nur voraus, daß Sie das Wort »Humanismus« festhalten wollen, sondern sie ent-

hält auch das Zugeständnis, daß dieses Wort seinen Sinn verloren hat.

Es hat ihn verloren durch die Einsicht, daß das Wesen des Humanismus metaphysisch ist und das heißt jetzt, daß die Metaphysik die Frage nach der Wahrheit des Seins nicht nur nicht stellt, sondern verbaut, insofern die Metaphysik in der Seinsvergessenheit verharrt. Allein eben das Denken, das zu dieser Einsicht in das fragwürdige Wesen des Humanismus führt, hat uns zugleich dahin gebracht, das Wesen des Menschen anfänglicher zu denken. Im Hinblick auf diese wesentlichere Humanitas des homo humanus ergibt sich die Möglichkeit, dem Wort Humanismus einen geschichtlichen Sinn zurückzugeben, der älter ist als sein historisch gerechnet ältester. Dieses Zurückgeben ist nicht so zu verstehen, als sei das Wort »Humanismus« überhaupt ohne Sinn und ein bloßer flatus vocis. Das »humanum« deutet im Wort auf die humanitas, das Wesen des Menschen. Der »-ismus« deutet darauf, daß das Wesen des Menschen als wesentlich genommen sein möchte. Diesen Sinn hat das Wort »Humanismus« als Wort. Ihm einen Sinn zurückgeben, kann nur heißen: den Sinn des Wortes wiederbestimmen. Das verlangt einmal, das Wesen des Menschen anfänglicher zu erfahren; zum anderen aber zu zeigen, inwiefern dieses Wesen in seiner Weise geschicklich wird. Das Wesen des Menschen beruht in der Ek-sistenz. Auf diese kommt es wesentlich, das heißt vom Sein selber her, an, insofern das Sein den Menschen als den ek-sistierenden zur Wächterschaft für die Wahrheit des Seins in diese selbst ereignet. »Humanismus« bedeutet jetzt, falls wir uns entschließen, das Wort festzuhalten: das Wesen des Menschen ist für die Wahrheit des Seins wesentlich, so zwar, daß es demzufolge gerade nicht auf den Menschen, lediglich als solchen, ankommt. Wir denken so einen »Humanismus« seltsamer Art. Das Wort ergibt einen Titel, der ein »lucus a non lucendo« ist.

Soll man diesen »Humanismus«, der gegen allen bisherigen Humanismus spricht, aber gleichwohl sich ganz und gar nicht

zum Fürsprecher des Inhumanen macht, noch »Humanismus« nennen? Und das nur, um vielleicht durch, die Teilnahme am Gebrauch des Titels in den herrschenden Strömungen, die im metaphysischen Subjektivismus ersticken und in der Seinsvergessenheit versunken sind, mitzuschwimmen? Oder soll das Denken versuchen, durch einen offenen Widerstand gegen den »Humanismus« einen Anstoß zu wagen, der veranlassen könnte, erst einmal über die Humanitas des homo humanus und ihre Begründung stutzig zu werden? So könnte doch, wenn nicht der weltgeschichtliche Augenblick schon selbst dahin drängt, eine Besinnung erwachen, die nicht nur auf den Menschen, sondern auf die »Natur« des Menschen, nicht nur auf die Natur, sondern anfänglicher noch auf die Dimension denkt, in der das Wesen des Menschen, vom Sein selbst her bestimmt, heimisch ist. Sollten wir nicht eher für einige Zeit noch die unumgänglichen Mißdeutungen ertragen und sie sich langsam abnutzen lassen, denen der Weg des Denkens im Element von Sein und Zeit bisher ausgesetzt ist? Diese Mißdeutungen sind die natürliche Rückdeutung des Gelesenen oder nur Nachgemeinten in das, was man vor dem Lesen schon zu wissen meint. Sie zeigen alle denselben Bau und denselben Grund.

Weil gegen den »Humanismus« gesprochen wird, befürchtet man eine Verteidigung des In-humanen und eine Verherrlichung der barbarischen Brutalität. Denn was ist »logischer« als dies, daß dem, der den Humanismus verneint, nur die Bejahung der Unmenschlichkeit bleibt?

Weil gegen die »Logik« gesprochen wird, meint man, die Forderung sei erhoben, daß der Strenge des Denkens abgesagt, statt ihrer die Willkür der Triebe und Gefühle zur Herrschaft gebracht und so der »Irrationalismus « als das Wahre ausgerufen werde. Denn was ist »logischer« als dies, daß, wer gegen das Logische spricht, das Alogische verteidigt?

Weil gegen die »Werte« gesprochen wird, entsetzt man sich über eine Philosophie, die es angeblich wagt, die höchsten Güter der Menschheit der Mißachtung preiszugeben. Denn was ist

»logischer« als dies, daß ein Denken, das die Werte leugnet, notwendig alles für wertlos ausgeben muß ?

Weil gesagt wird, das Sein des Menschen bestehe im »In-der-Welt-sein«, findet man, der Mensch sei zu einem bloß diesseitigen Wesen herabgesetzt, wodurch die Philosophie im Positivismus versinkt. Denn was ist »logischer« als dies, daß, wer die Weltlichkeit des Menschseins behauptet, nur das Diesseitige gelten läßt und das Jenseitige leugnet und aller »Transzendenz« absagt?

Weil auf Nietzsches Wort vom »Tod Gottes« hingewiesen wird, erklärt man ein solches Tun für Atheismus. Denn was ist »logischer« als dies, daß derjenige, der den »Tod Gottes« erfahren hat, ein Gott-loser ist?

Weil in alldem Genannten überall gegen das gesprochen wird, was der Menschheit als hoch und heilig gilt, lehrt diese Philosophie einen verantwortungslosen und zerstörerischen »Nihilismus«. Denn was ist »logischer« als dies, daß, wer so überall das wahrhaft Seiende leugnet, sich auf die Seite des Nichtseienden stellt und damit das bloße Nichts als den Sinn der Wirklichkeit predigt?

Was geht hier vor? Man hört sagen von »Humanismus«, von »Logik«, von den »Werten«, von »Welt«, von »Gott«. Man hört sagen von einem Gegensatz dazu. Man kennt und nimmt das Genannte als das Positive. Was in einer beim Hörensagen jedoch nicht genau bedachten Weise gegen das Genannte spricht, nimmt man sogleich als dessen Verneinung und diese als das »Negative« im Sinne des Destruktiven. In »S. u. Z.« ist doch irgendwo ausdrücklich von »der phänomenologischen Destruktion« die Rede. Man meint mit Hilfe der viel berufenen Logik und Ratio, was nicht positiv ist, sei negativ und betreibe so die Verwerfung der Vernunft und verdiene deshalb, als eine Verworfenheit gebrandmarkt zu werden. Man ist so erfüllt von »Logik«, daß alles sogleich als verwerfliches Gegenteil verrechnet wird, was der gewohnten Schläfrigkeit des Meinens zuwider ist. Man wirft alles, was nicht bei dem bekannten und beliebten

Positiven stehenbleibt, in die zuvor angelegte Grube der bloßen Negation, die alles verneint, dadurch im Nichts endet und so den Nihilismus vollendet. Man läßt auf diesem logischen Weg alles in einem Nihilismus untergehen, den man sich mit Hilfe der Logik erfunden hat.

Aber weist denn das »Gegen«, das ein Denken gegenüber dem gewöhnlich Gemeinten vorbringt, notwendig in die bloße Negation und in das Negative? Das geschieht nur dann und dann allerdings unvermeidlich und endgültig, das heißt ohne einen freien Ausblick auf anderes, wenn man das Gemeinte zuvor als »das Positive« ansetzt und von diesem her über den Bezirk der möglichen Entgegensetzungen zu ihm absolut und zugleich negativ entscheidet. In solchem Verfahren verbirgt sich die Weigerung, das vorgemeinte »Positive« samt der Position und der Opposition, in die es sich gerettet glaubt, einer Besinnung auszusetzen. Man erweckt mit der ständigen Berufung auf das Logische den Anschein, als lasse man sich gerade auf das Denken ein, während man dem Denken abgeschworen hat.

Daß der Gegensatz zum »Humanismus« keineswegs die Verteidigung des Inhumanen einschließt, sondern andere Ausblicke öffnet, dürfte in einigem deutlicher geworden sein.

Die »Logik« versteht das Denken als das Vorstellen von Seiendem in seinem Sein, das sich das Vorstellen im Generellen des Begriffes zustellt. Aber wie steht es mit der Besinnung auf das Sein selbst und das heißt mit dem Denken, das die Wahrheit des Seins denkt? Dieses Denken trifft erst das anfängliche Wesen des *Xoyog*, das bei Plato und Aristoteles, dem Begründer der »Logik«, schon verschüttet und verlorengegangen ist. Gegen »die Logik« denken, das bedeutet nicht, für das Unlogische eine Lanze brechen, sondern heißt nur: dem *Myog* und seinem in der Frühzeit des Denkens erschienenen Wesen nachdenken, heißt: sich erst einmal um die Vorbereitung eines solchen Nachdenkens bemühen. Was sollen uns alle noch so weitläufigen Systeme der Logik, wenn sie sich und sogar ohne zu wissen, was sie tun, zuvor der Aufgabe entschlagen, nach dem Wesen des

λόγος auch nur erst zu fragen? Wollte man Einwände zurückgeben, was freilich unfruchtbar ist, dann könnte man mit größerem Recht sagen: der Irrationalismus als Absage an die ratio herrscht unerkannt und unbestritten in der Verteidigung der »Logik«, die glaubt, einer Besinnung auf den λόγος und auf das in ihm gründende Wesen der ratio ausweichen zu können.

Das Denken gegen »die Werte« behauptet nicht, daß alles, was man als »Werte« erklärt — die »Kultur«, die »Kunst«, die »Wissenschaft«, die »Menschenwürde«, »Welt« und »Gott« — wertlos sei. Vielmehr gilt es endlich einzusehen, daß eben durch die Kennzeichnung von etwas als »Wert« das so Gewertete seiner Würde beraubt wird. Das besagt: durch die Einschätzung von etwas als Wert wird das Gewertete nur als Gegenstand für die Schätzung des Menschen zugelassen. Aber das, was etwas in seinem Sein ist, erschöpft sich nicht in seiner Gegenständlichkeit, vollends dann nicht, wenn die Gegenständlichkeit den Charakter des Wertes hat. Alles Werten ist, auch wo es positiv wertet, eine Subjektivierung. Es läßt das Seiende nicht: sein, sondern das Werten läßt das Seiende lediglich als das Objekt seines Tuns — gelten. Die absonderliche Bemühung, die Objektivität der Werte zu beweisen, weiß nicht, was sie tut. Wenn man vollends »Gott« als »den höchsten Wert« verkündet, so ist das eine Herabsetzung des Wesens Gottes. Das Denken in Werten ist hier und sonst die größte Blasphemie, die sich dem Sein gegenüber denken läßt. Gegen die Werte denken, heißt daher nicht, für die Wertlosigkeit und Nichtigkeit des Seienden die Trommel rühren, sondern bedeutet: gegen die Subjektivierung des Seienden zum bloßen Objekt die Lichtung der Wahrheit des Seins vor das Denken bringen.

Der Hinweis auf das »In-der-Welt-sein« als den Grundzug der Humanitas des homo humanus behauptet nicht, der Mensch sei lediglich ein »weltliches« Wesen im christlich verstandenen Sinne, also abgekehrt von Gott und gar losgebunden von der »Transzendenz«. Man meint mit diesem Wort das, was deutlicher das Transcendente genannt würde. Das Transcendente ist

das übersinnlich Seiende. Dieses gilt als das höchste Seiende im Sinne der ersten Ursache von allem Seienden. Als diese erste Ursache wird Gott gedacht. »Welt« bedeutet jedoch in dem Namen »In-der-Welt-sein« keineswegs das irdisch Seiende im Unterschied zum Himmlischen, auch nicht das »Weltliche« im Unterschied zum »Geistlichen«. »Welt« bedeutet in jener Bestimmung überhaupt nicht ein Seiendes und keinen Bereich von Seiendem, sondern die Offenheit des Seins. Der Mensch ist und ist Mensch, insofern er der Ek-sistierende ist. Er steht in die Offenheit des Seins hinaus, als welche das Sein selber ist, das als der Wurf sich das Wesen des Menschen in »die Sorge« erworfen hat. Dergestalt geworfen steht der Mensch »in« der Offenheit des Seins. »Welt« ist die Lichtung des Seins, in die der Mensch aus seinem geworfenen Wesen her heraussteht. Das »In-der-Welt-sein« nennt das Wesen der Ek-sistenz im Hinblick auf die gelichtete Dimension, aus der das »Ek-« der Ek-sistenz west. Von der Ek-sistenz her gedacht, ist »Welt« in gewisser Weise gerade das Jenseitige innerhalb der und für die Eksistenz. Der Mensch ist nie zunächst diesseits der Welt Mensch als ein »Subjekt«, sei dies als »Ich« oder als »Wir« gemeint. Er ist auch nie erst nur Subjekt, das sich zwar immer zugleich auch auf Objekte bezieht, so daß sein Wesen in der Subjekt-Objekt-Beziehung läge. Vielmehr ist der Mensch zuvor in seinem Wesen ek-sistent in die Offenheit des Seins, welches Offene erst das »Zwischen« lichtet, innerhalb dessen eine »Beziehung« vom Subjekt zum Ob j ekt»sein « kann.

Der Satz: das Wesen des Menschen beruht auf dem In-der-Welt-sein, enthält auch keine Entscheidung darüber, ob der Mensch im theologisch-metaphysischen Sinne ein nur diesseitiges oder ob er ein jenseitiges Wesen sei.

Mit der existenzialen Bestimmung des Wesens des Menschen ist deshalb noch nichts über das »Dasein Gottes« oder sein »Nicht-sein«, ebensowenig über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Göttern entschieden. Es ist daher nicht nur übereilt, sondern schon im Vorgehen irrig, wenn man behauptet, die Aus-

legung des Wesens des Menschen aus dem Bezug dieses Wesens zur Wahrheit des Seins sei Atheismus. Diese willkürliche Einordnung läßt es aber außerdem noch an der Sorgfalt des Lesens fehlen. Man kümmert sich nicht darum, daß seit 1929 in der Schrift »Vom Wesen des Grundes« (S. 28, Anm. 1) folgendes steht: »Durch die ontologische Interpretation des Daseins als In-der-Welt-sein ist weder positiv noch negativ über ein mögliches Sein zu Gott entschieden. Wohl aber wird durch die Erhellung der Transzendenz allererst ein *zureichender Begriff des Daseins* gewonnen, mit Rücksicht auf welchen nunmehr gefragt werden kann, wie es mit dem Gottesverhältnis des Daseins ontologisch bestellt ist.« Wenn man nun auch noch diese Bemerkung in der üblichen Weise zu kurz denkt, wird man erklären: diese Philosophie entscheidet sich weder für noch gegen das Dasein Gottes. Sie bleibt in der Indifferenz stehen. Also ist ihr die religiöse Frage gleichgültig. Ein solcher Indifferentismus verfällt doch dem Nihilismus.

Aber lehrt die angeführte Bemerkung den Indifferentismus? Weshalb sind denn einzelne Wörter und nicht beliebige in der Anmerkung gesperrt gedruckt? Doch nur, um anzudeuten, daß das Denken, das aus der Frage nach der Wahrheit des Seins denkt, anfänglicher fragt, als die Metaphysik fragen kann. Erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort »Gott« nennen soll. Oder müssen wir nicht erst diese Worte alle sorgsam verstehen und hören können, wenn wir als Menschen, das heißt als eksistente Wesen, einen Bezug des Gottes zum Menschen sollen erfahren dürfen? Wie soll denn der Mensch der gegenwärtigen Weltgeschichte auch nur ernst und streng fragen können, ob der Gott sich nahe oder entziehe, wenn der Mensch es unterläßt, allererst in die Dimension hineinzudenken, in der jene Frage allein gefragt werden kann? Das aber ist die Dimension des Heiligen, die sogar schon als Dimension verschlossen bleibt,

wenn nicht das Offene des Seins gelichtet und in seiner Lichtung[a] dem Menschen nahe ist. Vielleicht besteht das Auszeichnende dieses Weltalters in der Verschlossenheit der Dimension des Heilen. Vielleicht ist dies das einzige Unheil.

Doch mit diesem Hinweis möchte sich das Denken, das in die Wahrheit des Seins als das zu Denkende vorweist, keineswegs für den Theismus entschieden haben. Theistisch kann es so wenig sein wie atheistisch. Dies aber nicht auf Grund einer gleichgültigen Haltung, sondern aus der Achtung der Grenzen, die dem Denken als Denken gesetzt sind, und zwar durch das, was sich ihm als das Zu-denkende gibt, durch die Wahrheit des Seins. Insofern das Denken sich in seine Aufgabe bescheidet, gibt es im Augenblick des jetzigen Weltgeschicks dem Menschen eine Weisung in die anfängliche Dimension seines geschichtlichen Aufenthaltes. Indem das Denken dergestalt die Wahrheit des Seins sagt, hat es sich dem anvertraut, was wesentlicher ist als alle Werte und jegliches Seiende. Das Denken überwindet die Metaphysik nicht, indem es sie, noch höher hinaufsteigend, übersteigt und irgendwohin aufhebt, sondern indem es zurück - steigt in die Nähe des Nächsten. Der Abstieg ist, zumal dort, wo der Mensch sich in die Subjektivität verstiegen hat, schwieriger und gefährlicher als der Aufstieg. Der Abstieg führt in die Armut der Ek-sistenz des homo humanus. In der Ek-sistenz wird der Bezirk des homo animalis der Metaphysik verlassen. Die Herrschaft dieses Bezirkes ist der mittelbare und weitzurückreichende Grund für die Verblendung und Willkür dessen, was man als Biologismus bezeichnet, aber auch dessen, was man unter dem Titel Pragmatismus kennt. Die Wahrheit des Seins denken, heißt zugleich: die humanitas des homo humanus denken. Es gilt die Humanitas zu diensten der Wahrheit des Seins, aber ohne den Humanismus im metaphysischen Sinne.

Wenn aber die Humanitas so wesenhaft für das Denken des Seins im Blick steht, muß dann die »Ontologie« nicht ergänzt werden durch die »Ethik«? Ist dann nicht Ihr Bemühen ganz

[a] 1. Auflage 1949: Lichtung als Lichtung des sichverbergenden Bergens.

wesentlich, das Sie in dem Satz aussprechen: »Ce que je cherche à faire, depuis longtemps déjà, c'est préciser le rapport de l'ontologie avec une ethique possible«?

Bald nachdem »S. u. Z.« erschienen war, frug mich ein junger Freund: »Wann schreiben Sie eine Ethik«? Wo das Wesen des Menschen so wesentlich, nämlich einzig aus der Frage nach der Wrhrheit des Seins gedacht wird, wobei aber der Mensch dennoch nicht zum Zentrum des Seienden erhoben ist, muß das Verlangen nach einer verbindlichen Anweisung erwachen und nach Regeln, die sagen, wie der aus der Ek-sistenz zum Sein erfahrene Mensch geschicklich leben soll. Der Wunsch nach einer Ethik drängt um so eifriger nach Erfüllung, als die offenkundige Ratlosigkeit des Menschen nicht weniger als die verhehlte sich ins Unmeßbare steigert. Der Bindung durch die Ethik muß alle Sorge gewidmet sein, wo der in das Massenwesen ausgelieferte Mensch der Technik nur durch eine der Technik entsprechende Sammlung und Ordnung seines Planens und Handelns im ganzen noch zu einer verläßlichen Beständigkeit gebracht werden kann.

Wer dürfte diese Notlage übersehen? Sollen wir nicht die bestehenden Bindungen, auch wenn sie das Menschenwesen noch so notdürftig und im bloß Heutigen zusammenhalten, schonen und sichern? Gewiß. Aber entbindet diese Not je das Denken davon, daß es dessen gedenkt, was zumal das Zu-denkende bleibt und als das Sein allem Seienden zuvor die Gewähr und Wahrheit? Kann sich das Denken noch fernerhin dessen entschlagen, das Sein zu denken, nachdem dieses in langer Vergessenheit verborgen gelegen und zugleich im jetzigen Weltaugenblick sich durch die Erschütterung alles Seienden ankündigt?

Bevor wir versuchen, die Beziehung zwischen »der Ontologie« und »der Ethik« genauer zu bestimmen, müssen wir fragen, was »die Ontologie« und »die Ethik« selbst sind. Es wird nötig, zu bedenken, ob das, was in den beiden Titeln genannt sein kann, noch dem gemäß und nahe bleibt, was dem Denken auf-

gegeben ist, das als Denken allem zuvor die Wahrheit des Seins zu denken hat.

Sollten freilich sowohl »die Ontologie« als auch die »Ethik« samt allem Denken aus Disciplinen hinfällig und dadurch unser Denken disciplinierter werden, wie steht es dann mit der Frage nach der Beziehung zwischen den beiden genannten Disciplinen der Philosophie?

Die »Ethik« kommt mit der »Logik« und der »Physik« zum erstenmal in der Schule Piatons auf. Diese Disciplinen entstehen zu der Zeit, die das Denken zur »Philosophie«, die Philosophie aber zur ἐπιστήμη (Wissenschaft) und die Wissenschaft selbst zu einer Sache der Schule und des Schulbetriebes werden läßt. Im Durchgang durch die so verstandene Philosophie entsteht die Wissenschaft, vergeht das Denken. Die Denker vor dieser Zeit kennen weder eine »Logik«, noch eine »Ethik«, noch die »Physik«. Dennoch ist ihr Denken weder unlogisch noch unmoralisch. Die φύσις aber dachten sie in einer Tiefe und Weite,
die alle spätere »Physik« nie mehr zu erreichen vermochte. Die Tragödien des Sophokles bergen, falls überhaupt ein solcher Vergleich erlaubt ist, in ihrem Sagen das ἦθος anfänglicher als die Vorlesungen des Aristoteles über »Ethik«. Ein Spruch des Heraklit, der nur aus drei Wörtern besteht, sagt so Einfaches, daß aus ihm das Wesen des Ethos unmittelbar ans Licht kommt.

Der Spruch des Heraklit lautet (Frgm. 119): ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων, , Man pflegt allgemein zu übersetzen: »Seine Eigenart ist dem Menschen sein Dämon.« Diese Übersetzung denkt modern, aber nicht griechisch. ἦθος bedeutet Aufenthalt, Ort des Wohnens. Das Wort nennt den offenen Bezirk, worin der Mensch wohnt. Das Offene seines Aufenthaltes läßt das erscheinen, was auf das Wesen des Menschen zukommt und also ankommend in seiner Nähe sich aufhält. Der Aufenthalt des Menschen enthält und bewahrt die Ankunft dessen, dem der Mensch in seinem Wesen gehört. Das ist nach dem Wort des Heraklit δαίμων, der Gott. Der Spruch sagt: der Mensch wohnt, insofern er Mensch

ist, in der Nähe Gottes. Mit diesem Spruch des Heraklit stimmt eine Geschichte zusammen, die Aristoteles (de part. anim. A 5, 645 a 17) berichtet. Sie lautet: *Ἡράκλειτος λέγεται πρὸς τοὺς ξένους εἰπεῖν τοὺς βουλομένους ἐντυχεῖν αὐτῷ, οἳ ἐπειδὴ προσιόντες εἶδον αὐτὸν θερόμενον πρὸς τῷ ἰπνῷ ἔστησαν, ἐκέλευε γὰρ αὐτοὺς εἰσιέναι θαρροῦντας· εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεούς …*

»Von Heraklit erzählt man ein Wort, das er zu den Fremden gesagt habe, die zu ihm vorgelangen wollten. Herzukommend sahen sie ihn, wie er sich an einem Backofen wärmte. Sie blieben überrascht stehen und dies vor allem deshalb, weil er ihnen, den Zaudernden, auch noch Mut zusprach und sie hereinkommen hieß mit den Worten: »Auch hier nämlich wesen Götter an.«

Die Erzählung spricht zwar für sich, doch sei einiges hervorgehoben.

Die Menge der fremden Besucher ist in ihrer neugierigen Zudringlichkeit zum Denker beim ersten Anblick seines Aufenthaltes enttäuscht und ratlos. Sie glaubt, den Denker in Verhältnissen antreffen zu müssen, die gegen das übliche Dahinleben der Menschen überall die Züge der Ausnahme und des Seltenen und darum Aufregenden tragen. Die Menge hofft, durch ihren Besuch bei dem Denker Sachen zu finden, die — wenigstens für eine gewisse Zeit — den Stoff zu einem unterhaltsamen Gerede liefern. Die Fremden, die den Denker besuchen wollen, erwarten, ihn vielleicht gerade in dem Augenblick zu sehen, da er, in den Tiefsinn versunken, denkt. Die Besucher wollen dies »erleben«, nicht etwa um vom Denken betroffen zu werden, sondern lediglich deshalb, damit sie sagen können, einen gesehen und gehört zu haben, von dem man wiederum nur sagt, daß er ein Denker sei.

Statt dessen finden die Neugierigen Heraklit bei einem Backofen. Das ist ein recht alltäglicher und unscheinbarer Ort. Allerdings wird hier das Brot gebacken. Aber Heraklit ist am Backofen nicht einmal mit dem Backen beschäftigt. Er hält sich hier nur auf, um sich zu wärmen. So verrät er an diesem ohnehin

alltäglichen Ort die ganze Dürftigkeit seines Lebens. Der Anblick eines frierenden Denkers bietet wenig des Interessanten. Die Neugierigen verlieren denn auch bei diesem enttäuschenden Anblick sogleich die Lust, noch näher zu treten. Was sollen sie hier? Dieses alltägliche und reizlose Vorkommnis, daß einer friert und am Ofen steht, kann jedermann jederzeit bei sich zu Hause finden. Wozu sollen sie also einen Denker aufsuchen? Die Besucher schicken sich an, wieder wegzugehen. Heraklit liest die enttäuschte Neugier in ihren Gesichtern. Er erkennt, daß bei der Menge schon das Ausbleiben einer erwarteten Sensation hinreicht, um die soeben Angekommenen sogleich wieder zur Umkehr zu drängen. Deshalb spricht er ihnen Mut zu. Er fordert sie eigens auf, doch einzutreten, mit den Worten: *εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεούς,* »Götter wesen auch hieran«.

Dieses Wort stellt den Aufenthalt (*ἦθος*) des Denkers und sein Tun in ein anderes Licht. Ob die Besucher sogleich und ob sie dieses Wort überhaupt verstanden und dann alles in diesem anderen Licht anders gesehen haben, sagt die Erzählung nicht. Aber daß diese Geschichte erzählt worden und noch uns Heutigen überliefert ist, beruht darauf, daß das, was sie berichtet, aus der Atmosphäre dieses Denkers stammt und sie kennzeichnet, *καὶ ἐνταῦθα* »auch hier«, am Backofen, an diesem gewöhnlichen Ort, wo jeglich Ding und jeder Umstand, jedes Tun und Denken vertraut und geläufig, das heißt geheuer ist, »auch da nämlich« im Umkreis des Geheuren *εἶναι θεούς,* ist es so, »daß Götter anwesen«.

ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων, sagt Heraklit selbst: »Der (geheure) Aufenthalt ist dem Menschen das Offene für die Anwesung des Gottes (des Un-geheuren).«

Soll nun gemäß der Grundbedeutung des Wortes *ἦθος* der Name Ethik dies sagen, daß sie den Aufenthalt des Menschen bedenkt, dann ist dasjenige Denken, das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines eksistierenden denkt, in sich schon die ursprüngliche Ethik. Dieses Denken

ist aber dann auch nicht erst Ethik, weil es Ontologie ist. Denn die Ontologie denkt immer nur das Seiende (6V) in seinem Sein. Solange jedoch die Wahrheit des Seins nicht gedacht ist, bleibt alle Ontologie ohne ihr Fundament. Deshalb bezeichnete sich das Denken, das mit »S. u. Z.« in die Wahrheit des Seins vorzudenken versuchte, als Fundamentalontologie. Diese trachtet in den Wesensgrund zurück, aus dem das Denken der Wahrheit des Seins herkommt. Schon durch den Ansatz des anderen Fragens ist dieses Denken aus der »Ontologie« der Metaphysik (auch derjenigen Kants) herausgenommen. »Die Ontologie« aber, sei sie transcendentale oder vorkritische, unterliegt der Kritik nicht deshalb, weil sie das Sein des Seienden denkt und dabei das Sein in den Begriff zwängt, sondern weil sie die Wahrheit des Seins nicht denkt und so verkennt, daß es ein Denken gibt, das strenger ist als das begriffliche. Das Denken, das in die Wahrheit des Seins vorzudenken versucht, bringt in der Not des ersten Durchkommens nur ein Geringes der ganz anderen Dimension zur Sprache. Diese verfälscht sich noch selbst, insofern es ihr noch nicht glückt, zwar die wesentliche Hilfe des phänomenologischen Sehens festzuhalten und gleichwohl die ungemäße Absicht auf »Wissenschaft« und »Forschung« fallen zu lassen. Um jedoch diesen Versuch des Denkens innerhalb der bestehenden Philosophie kenntlich und zugleich verständlich zu machen, konnte zunächst nur aus dem Horizont des Bestehenden und aus dem Gebrauch seiner ihm geläufigen Titel gesprochen werden.

Inzwischen habe ich einsehen gelernt, daß eben diese Titel unmittelbar und unvermeidlich in die Irre führen mußten. Denn die Titel und die ihnen zugeordnete Begriffssprache wurden von den Lesern nicht aus der erst zu denkenden Sache wieder-gedacht, sondern diese Sache wurde aus den in ihrer gewohnten Bedeutung festgehaltenen Titeln vorgestellt. Das Denken, das nach der Wahrheit des Seins fragt und dabei den Wesensaufenthalt des Menschen vom Sein her und auf dieses hin bestimmt, ist weder Ethik noch Ontologie. Darum hat die

Frage nach der Beziehung beider zueinander in diesem Bereich keinen Boden mehr. Dennoch behält Ihre Frage, ursprünglicher gedacht, einen Sinn und ein wesentliches Gewicht.

Es muß nämlich gefragt werden: wenn das Denken, die Wahrheit des Seins bedenkend, das Wesen der Humanitas als Ek-sistenz aus deren Zugehörigkeit zum Sein bestimmt, bleibt dann dieses Denken nur ein theoretisches Vorstellen vom Sein und vom Menschen, oder lassen sich aus solcher Erkenntnis zugleich Anweisungen für das tätige Leben entnehmen und diesem an die Hand geben?

Die Antwort lautet: dieses Denken ist weder theoretisch noch praktisch. Es ereignet sich vor dieser Unterscheidung. Dieses Denken ist, insofern es ist, das Andenken an das Sein und nichts außerdem. Zum Sein gehörig, weil vom Sein in die Wahrnis seiner Wahrheit geworfen und für sie in den Anspruch genommen, denkt es das Sein. Solches Denken hat kein Ergebnis. Es hat keine Wirkung. Es genügt seinem Wesen, indem es ist. Aber es ist, indem es seine Sache sagt. Der Sache des Denkens gehört je geschichtlich nur eine, die ihrer Sachheit gemäße Sage. Deren sachhaltige Verbindlichkeit ist wesentlich höher als die Gültigkeit der Wissenschaften, weil sie freier ist. Denn sie läßt das Sein — sein.

Das Denken baut am Haus des Seins, als welches die Fuge des Seins je geschickhaft das Wesen des Menschen in das Wohnen in der Wahrheit des Seins verfügt. Dieses Wohnen ist das Wesen des »In-der-Welt-seins« (vgl. »S. u. Z.«, S. 54). Der dortige Hinweis auf das »In-Sein« als »Wohnen« ist keine etymologische Spielerei. Der Hinweis in dem Vortrag von 1936 auf Hölderlins Wort »Voll Verdienst, doch dichterisch wohnet / der Mensch auf dieser Erde« ist keine Ausschmückung eines Denkens, das sich aus der Wissenschaft in die Poesie rettet. Die Rede vom Haus des Seins ist keine Übertragung des Bildes vom »Haus« auf das Sein, sondern aus dem sachgemäß gedachten Wesen des Seins werden wir eines Tages eher denken können, was »Haus« und »wohnen« sind.

Gleichwohl schafft das Denken nie das Haus des Seins. Das Denken geleitet die geschichtliche Eksistenz, das heißt die humanitas des homo humanus, in den Bereich des Aufgangs des Heilen.

Mit dem Heilen zumal erscheint in der Lichtung des Seins das Böse. Dessen Wesen besteht nicht in der bloßen Schlechtigkeit des menschlichen Handelns, sondern es beruht im Bösartigen des Grimmes. Beide, das Heile und das Grimmige, können jedoch im Sein nur wesen, insofern das Sein selber das Strittige ist. In ihm verbirgt sich die Wesensherkunft des Nichtens. Was nichtet, lichtet sich als das Nichthafte. Dieses kann im »Nein« angesprochen werden. Das »Nicht« entspringt keinesfalls aus dem Nein-sagen der Negation. Jedes »Nein«, das sich nicht als eigenwilliges Pochen auf die Setzungskraft der Subjektivität mißdeutet, sondern ein sein-lassendes der Ek-sistenz bleibt, antwortet auf den Anspruch des gelichteten Nichtens. Alles Nein ist nur die Bejahung des Nicht. Jede Bejahung beruht im Anerkennen. Dieses läßt das, worauf es geht, auf sich zukommen. Man meint, das Nichten sei im Seienden selber nirgends zu finden. Das trifft zu, solange man das Nichten als etwas Seiendes, als eine seiende Beschaffenheit am Seienden sucht. Aber so suchend, sucht man nicht das Nichten. Auch das Sein ist keine seiende Beschaffenheit, die sich am Seienden feststellen läßt. Gleichwohl ist das Sein seiender[a] als jegliches Seiende. Weil das Nichten im Sein selbst west, deshalb können wir es nie als etwas Seiendes am Seienden gewahren. Vollends beweist der Hinweis auf diese Unmöglichkeit niemals die Herkunft des Nicht aus dem Nein-Sagen. Dieser Beweis scheint nur dann zu tragen, wenn man das Seiende als das Objektive der Subjektivität ansetzt. Man folgert dann aus der Alternative, daß jedes Nicht, weil es nie als etwas Objektives erscheint, unweigerlich das Produkt eines Subjektaktes seih müsse. Ob jedoch erst das Neinsagen das Nicht setzt als ein bloß Gedachtes, oder ob das Nichten erst das »Nein« beansprucht als das zu Sagende im Seinlassen

[a] 1. Auflage 1949: insofern Sein Seiendes >sein< läßt.

von Seiendem, dies kann allerdings niemals aus der subjektiven Reflexion auf das bereits als Subjektivität angesetzte Denken entschieden werden. In solcher Reflexion ist die Dimension für die sachgerechte Fragestellung noch gar nicht erreicht. Zu fragen bleibt, ob denn nicht, gesetzt daß das Denken zur Ek-sistenz gehört, alles »Ja« und »Nein« schon eksistent ist in die Wahrheit des Seins. Ist es dies, dann sind »Ja« und »Nein«[a] in sich schon hörig auf das Sein. Als diese Hörigen können sie niemals dasjenige erst setzen, dem sie selber gehören.

Das Nichten west im Sein selbst und keineswegs im Dasein des Menschen, insofern dieses als Subjektivität des ego cogito gedacht wird. Das Dasein nichtet keineswegs, insofern der Mensch als Subjekt die Nichtung im Sinne der Abweisung vollzieht, sondern das Da-sein nichtet, insofern es als das Wesen, worin der Mensch ek-sistiert, selbst zum Wesen des Seins gehört. Das Sein nichtet — als das Sein. Deshalb erscheint im absoluten Idealismus bei Hegel und Schelling das Nicht als die Negativität der Negation im Wesen des Seins. Dieses aber ist dort im Sinne der absoluten Wirklichkeit als der unbedingte Wille gedacht, der sich selbst will, und zwar als der Wille des Wissens und der Liebe. In diesem Willen verbirgt sich noch das Sein als der Wille zur Macht. Weshalb jedoch die Negativität der absoluten Subjektivität die »dialektische« ist und weshalb durch die Dialektik das Nichten zwar zum Vorschein kommt, aber zugleich im Wesen verhüllt wird, kann hier nicht erörtert werden.

Das Nichtende im Sein ist das Wesen dessen, was ich das Nichts nenne. Darum, weil es das Sein denkt, denkt das Denken das Nichts.

Sein erst gewährt dem Heilen Aufgang in Huld und Andrang zu Unheil dem Grimm.

Nur sofern der Mensch, in die Wahrheit des Seins ek-sistierend, diesem gehört, kann aus dem Sein selbst die Zuweisung

[a] 1. Auflage 1949: Bejahen und Verneinen, Anerkennen und Verwerfen schon gebraucht in das Geheiß des Ereignisses — vom Geheiß des Unterschieds gerufen in das Entsagen.

derjenigen Weisungen kommen, die für den Menschen Gesetz und Regel werden müssen. Zuweisen heißt griechisch νέμειν. Der νόμος ist nicht nur Gesetz, sondern ursprünglicher die in der Schickung des Seins geborgene Zuweisung. Nur diese vermag es den Menschen in das Sein zu verfügen. Nur solche Fügung vermag zu tragen und zu binden. Anders bleibt alles Gesetz nur das Gemachte menschlicher Vernunft. Wesentlicher als alle Aufstellung von Regeln ist, daß der Mensch zum Aufenthalt in die Wahrheit des Seins findet. Erst dieser Aufenthalt gewährt die Erfahrung des Haltbaren. Den Halt für alles Verhalten verschenkt die Wahrheit des Seins. »Halt« bedeutet in unserer Sprache die »Hut«. Das Sein ist die Hut, die den Menschen in seinem ek-sistenten Wesen dergestalt zu ihrer Wahrheit behütet, daß sie die Ek-sistenz in der Sprache behaust. Darum ist die Sprache zumal das Haus des Seins und die Behausung des Menschenwesens. Nur weil die Sprache die Behausung des Wesens des Menschen ist, können die geschichtlichen Menschentümer und Menschen in ihrer Sprache nicht zu Hause sein, so daß sie ihnen zum Gehäuse ihrer Machenschaften wird.

In welcher Beziehung steht nun aber das Denken des Seins zum theoretischen und praktischen Verhalten? Es übertrifft alles Betrachten, weil es sich um das Licht sorgt, in dem erst ein Sehen als Theoria sich aufhalten und bewegen kann. Das Denken achtet auf die Lichtung des Seins, indem es sein Sagen vom Sein in die Sprache als der Behausung der Eksistenz einlegt. So ist das Denken ein Tun. Aber ein Tun, das zugleich alle Praxis übertrifft. Das Denken durchragt das Handeln und Herstellen nicht durch die Größe eines Leistens und nicht durch die Folgen eines Wirkens, sondern durch das Geringe seines erfolglosen Vollbringens.

Das Denken bringt nämlich in seinem Sagen nur das ungesprochene Wort des Seins zur Sprache.

Die hier gebrauchte Wendung »zur Sprache bringen« ist jetzt ganz wörtlich zu nehmen. Das Sein kommt, sich lichtend, zur Sprache. Es ist stets unterwegs zu ihr. Dieses Ankommende

bringt das ek-sistierende Denken seinerseits in seinem Sagen zur Sprache. Diese wird so selbst in die Lichtung des Seins gehoben. Erst so *ist* die Sprache in jener geheimnisvollen und uns doch stets durchwaltenden Weise. Indem die also voll ins Wesen gebrachte Sprache geschichtlich ist, ist das Sein in das Andenken verwahrt. Die Ek-sistenz bewohnt denkend das Haus des Seins. In all dem ist es so, als sei durch das denkende Sagen gar nichts geschehen.

Soeben hat sich uns jedoch ein Beispiel für dieses unscheinbare Tun des Denkens gezeigt. Indem wir nämlich die der Sprache zugeschickte Wendung »zur Sprache bringen« eigens denken, nur dies und nichts weiter, indem wir dies Gedachte als künftig stets zu Denkendes in der Acht des Sagens behalten, haben wir etwas Wesendes des Seins selbst zur Sprache gebracht.

Das Befremdliche an diesem Denken des Seins ist das Einfache. Gerade dieses hält uns von ihm ab. Denn wir suchen das Denken, das unter dem Namen »Philosophie« sein weltgeschichtliches Ansehen hat, in der Gestalt des Ungewöhnlichen, das nur Eingeweihten zugänglich ist. Wir stellen uns das Denken zugleich nach der Art des wissenschaftlichen Erkennens und seiner Forschungsunternehmen vor. Wir messen das Tun an den eindrucksvollen und erfolgreichen Leistungen der Praxis. Aber das Tun des Denkens ist weder theoretisch noch praktisch, noch ist es die Verkuppelung beider Verhaltungsweisen.

Durch sein einfaches Wesen macht sich das Denken des Seins für uns unkenntlich. Wenn wir uns jedoch mit dem Ungewohnten des Einfachen befreunden, dann befällt uns sogleich eine andere Bedrängnis. Der Verdacht steigt auf, dieses Denken des Seins verfalle der Willkür; denn es kann sich nicht an das Seiende halten. Woher nimmt das Denken sein Maß ? Welches ist das Gesetz seines Tuns ?

Hier muß die dritte Frage Ihres Briefes gehört werden: comment sauver l'élément d'aventure que comporte toute recherche sans faire de la philosophie une simple aventurierè? Nur im Vorbeigehen sei jetzt die Dichtung genannt. Sie steht derselben

Frage in derselben Weise gegenüber wie das Denken. Aber immer noch gilt das kaum bedachte Wort des Aristoteles in seiner Poetik, daß das Dichten wahrer sei als das Erkunden von Seiendem.

Allein das Denken ist nicht nur als Suchen und Hinausfragen in das Ungedachte une aventure. Das Denken ist in seinem Wesen als Denken des Seins von diesem in den Anspruch genommen. Das Denken ist auf das Sein als das Ankommende (l'avenant) bezogen. Das Denken ist als Denken in die Ankunft des Seins, in das Sein als die Ankunft gebunden. Das Sein hat sich dem Denken schon zugeschickt. Das Sein *ist* als das Geschick des Denkens. Das Geschick aber ist in sich geschichtlich. Seine Geschichte ist schon im Sagen der Denker zur Sprache gekommen.

Diese bleibende und in ihrem Bleiben auf den Menschen wartende Ankunft des Seins je und je zur Sprache zu bringen, ist die einzige Sache des Denkens. Darum sagen die wesentlichen Denker stets das Selbe. Das heißt aber nicht: das Gleiche. Freilich sagen sie dies nur dem, der sich darauf einläßt, ihnen nachzudenken. Indem das Denken, geschichtlich andenkend, auf das Geschick des Seins achtet, hat es sich schon an das Schickliche gebunden, das dem Geschick gemäß ist. In das Gleiche flüchten ist ungefährlich. Sich in die Zwietracht wagen, um das Selbe zu sagen, ist die Gefahr. Die Zweideutigkeit droht und der bloße Zwist.

Die Schicklichkeit des Sagens vom Sein als dem Geschick der Wahrheit ist das erste Gesetz des Denkens, nicht die Regeln der Logik, die erst aus dem Gesetz des Seins zu Regeln werden können. Auf das Schickliche des denkenden Sagens achten, schließt aber nicht nur dies ein, daß wir uns jedesmal auf das besinnen, *was* vom Sein zu sagen und *wie* es zu sagen ist. Gleich wesentlich bleibt zu bedenken, *ob* das zu Denkende, inwieweit es, in welchem Augenblick der Semsgeschichte, in welcher Zwiesprache mit dieser und aus welchem Anspruch es gesagt werden darf. Jenes Dreifache, das ein früherer Brief erwähnte, ist in

seiner Zusammengehörigkeit aus dem Gesetz der Schicklichkeit des seinsgeschichtlichen Denkens bestimmt: die Strenge der Besinnung, die Sorgfalt des Sagens, die Sparsamkeit des Wortes.

Es ist an der Zeit, daß man sich dessen entwöhnt, die Philosophie zu überschätzen und sie deshalb zu überfordern. Nötig ist in der jetzigen Weltnot: weniger Philosophie, aber mehr Achtsamkeit des Denkens; weniger Literatur, aber mehr Pflege des Buchstabens.

Das künftige Denken ist nicht mehr Philosophie, weil es ursprünglicher denkt als die Metaphysik, welcher Name das gleiche sagt. Das künftige Denken kann aber auch nicht mehr, wie Hegel verlangte, den Namen der »Liebe zur Weisheit« ablegen und die Weisheit selbst in der Gestalt des absoluten Wissens geworden sein. Das Denken ist auf dem Abstieg in die Armut seines vorläufigen Wesens. Das Denken sammelt die Sprache in das einfache Sagen. Die Sprache ist so die Sprache des Seins, wie die Wolken die Wolken des Himmels sind. Das Denken legt mit seinem Sagen unscheinbare Furchen in die Sprache. Sie sind noch unscheinbarer als die Furchen, die der Landmann langsamen Schrittes durch das Feld zieht.